西方人类学新教材译丛

他者的眼光

人类学理论入门

[英] 罗伯特·莱顿
（ROBERT LAYTON）/ 著
蒙养山人 / 译

An introduction to theory in anthropology

華夏出版社

在这部内容新颖的著作中，罗伯特·莱顿回顾了曾经启发过全世界人类学者之研究工作的各种观点，对理论提供了简明扼要的分析，并回顾了这些理论被导入人类学争论的过程。开篇便阐述了由霍布斯、卢梭、马克思和涂尔干等人提出的经典理论观点；随后的章节讨论了功能主义、结构主义、互动理论和马克思主义人类学；概要最后还描述了社会生态学与后现代主义争论的范例。莱顿教授用详细的案例研究勾勒出了各种理论观点何以形成对特定的人类社会充分而有说服力的描述。

ISBN 7-5080-3746-4
9 787508 037462 >

ISBN 7-5080-3746-4
定价：27.00 元

他者的眼光

——人类学理论入门

罗伯特·莱顿　著

An Introduction to Theory in Anthropology

Robert Layton

根据剑桥大学出版社 1997 年版本译出

蒙养山人　译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

他者的眼光:人类学理论入门/(英)莱顿著;蒙养山人译.
-北京:华夏出版社,2005.6
ISBN 7-5080-3746-4

Ⅰ.他… Ⅱ.①莱… ②蒙… Ⅲ.人类学 Ⅳ.Q98

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 030193 号

An introduction to theory in anthropology by Robert layton
© Robert Layton 1997
Chinese language edition published by Huaxia Publishing House.
本书英文版由 Cambridge University press 于 1997 年出版。
本书中文简体字版专有出版权由剑桥大学出版社授予华夏出版社,版权为华夏出版社所有。
未经出版者书面允许,不得以任何方式复制或抄袭本书内容。

版权所有,翻印必究。

北京市版权局著作权合同登记号:图字 01-2002-2584

他者的眼光

罗伯特·莱顿 著
蒙养山人 译

责任编辑:田娟华
出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京人卫印刷厂
版　　次:2005 年 7 月北京第 1 版
2005 年 7 月北京第 1 次印刷
开　　本:670×970 1/16 开
印　　张:13.5
字　　数:206 千字
定　　价:27.00 元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

文本注释

本书并不想提供一部完整的人类学思想史。笔者着眼于当前的论争来书写这部著作，它所关注的是人类学理论碰撞的方式，而不是追溯整个理论的发展史。笔者通过展示各种理论如何有助于解释特定群体中的社会与文化过程，来说明理论的实际运用。在合适之处，我都尽力呈现出不同理论对同一民族志个案的补充性或竞争性的解释。我认为，现今最为重要的理论是社会生态学和后现代主义理论，而书中讨论的几种早期理论对当前理论论争的发展所做的贡献亦影响了社会生态学与后现代主义。本书没有回顾传播论，有关进化论的思想也涉及较少。即使在那些为我顾及到的理论领域，许多著名作者和著作也未提到。回顾讨论过的诸多原始资料，我总发现，其中蕴涵的理论观点远比任何二手文献所揭示的内容丰富得多。我意在将读者引向诸如此类的原始文本，而不是试图替代它们。出版社的许多不知名的读者对本书做出的有益评论和提出的建议改进了文本质量。

目　录

第一章　社会制度的观念 …… (1)
第二章　功能主义 …… (24)
第三章　结构主义 …… (56)
第四章　互动理论 …… (89)
第五章　马克思主义人类学 …… (115)
第六章　社会生态学 …… (141)
第七章　后现代主义与人类学 …… (165)
参考文献 …… (194)

第一章 社会制度的观念

人类学是关于人的研究；社会人类学（social anthropology）是研究人类社会的学科。社会人类学可归结为“比较社会学”（comparative sociology），它通过研究各种人类社会，得出关于社会如何运行的一般理论。具体地说，社会人类学往往被认为是对“小规模”社会的研究，这些社会相对简单，更易从整体上把握。社会人类学还可以理解成“文化翻译”（the translation of culture），即理解陌生人群的那些貌似奇异的风俗。

公元前450年左右，希腊历史学家希罗多德记述了在他出生之前结束的希腊人战胜波斯人的那些事件。希罗多德认为，波斯人的失败并非仅仅是伟人的功绩所致，也不是众神的意愿，而是不同文化之间冲突的结果。这证明了他有关环古希腊地区存在各种文化的观点；为巩固这种说法，希罗多德详细描述了与本社会截然不同的同时代的其他社会，回顾了它们同波斯帝国的交往史。因而，希罗多德被誉为“人类学之父”（Gould 1989：1）。希罗多德描绘了一个充满文化多样性的古代世界，在这个世界中，人们熟悉的价值观经常受到意想不到的外邦价值观的质疑。居住在黑海北面的西西亚人（the Scythians）过着游牧的生活，因而难以征服。他们不是住在设防的市镇里，而是住在往来奔驰的车辆中，征战于马背之上，靠牲畜而不是土地生存，这种人是不可战胜的。西西亚境内没有树木，牧民们宰杀一头牛，就用牛骨起火烤肉。塞勒斯（Cyrus）一侵入西西亚，西西亚人就迁移了。在波斯军队与西西亚军队对阵的关键时刻，两军之间的草地中跳出的一只野兔转移了西西亚人的注意力。西西亚人飞奔驰骋追逐野兔，充分显示出他们对波斯人的轻视与鄙夷（Herodotus 1954：286ff）。就文化观念而言，希罗多德在书中描述的另一个故事也是个很好的例子。波斯国王冈比西斯（Cambyses）

遣特使去往埃塞俄比亚（Ethiopian）（希罗多德认为是埃塞俄比亚）。国王试图借此勘察地形风貌以备侵略，并将其征服。不过，他叮嘱使者必须表现出非常友好的样子。使臣希望通过自己的诡辩老练镇住埃塞俄比亚人；他们向国王展示了各种各样的礼物，包括染织品和酒。令使者们惊奇的是，国王认为染织术把东西弄得不像原样，不过是个把戏而已。虽然国王喜欢酒的味道，但他讥笑波斯食品简直就是“大粪”，这种食品使得波斯人只能靠酒才能活到老年。国王说，埃塞俄比亚人民喝牛奶、吃熟肉，能活到120岁。冈比西斯听说了埃塞俄比亚国王的反应后勃然大怒；但是毫不奇怪，波斯人后来的侵略以失败告终（Herodotus 1954：211－12）。

罗马历史学家塔西佗采用同样的手法描写了约公元100年时生活在罗马帝国边缘的日耳曼人诸部落。塔西佗非常反对日耳曼人的清廉简朴，而推崇罗马人颓废放纵的生活方式。他考察了日耳曼的社会形式，希望采用军事威胁令日耳曼人臣服于罗马帝国。日耳曼境内有广阔的可耕地，每年每个部落共同体都会给每个家户分配新的肥沃耕地。日耳曼人管理地方的民主方式与罗马元老院截然不同：“人们在自觉必要时就带上武器汇集在一起……如果对某项提议不满，人们就会高呼反对；如果他们同意，则相互碰撞彼此的矛。”酋长和使节在域外获赠的银器就摆在家里，跟陶器一样充作日常用具（Tacitus 1985：104，110，123）。

民族志，或称“关于民族的著述”（writing about peoples）是人类学的描述传统。全面的描写断然不可能做到。我们的观念与设想有意无意地使自身关注人们社会生活中的某些方面而忽略了其他方面。无论是塔西佗还是希罗多德都没有中立地描述对象，二者都是为了支持自己的某种论点而记录不熟悉的文化，不过，考古学家业已证实了他们的一些论述，如西西亚人复杂的丧葬习俗，日耳曼人的农耕制与村落组织（Herodotus 1954：294n.；Hedeager 1992：205，230，250）。理论指导我们关注社会行为的特殊方面，激发我们将所见所闻联系起来。19世纪主导社会科学的进化理论引起人们对文化多样性的广泛关注，而互动主义者的学说则促进了人们对个体行为细节的密切注意。一些新理论在已变得不适用的学说之中获得了发展。比如，社会生态学取代功能主义以解释习俗之间的联系。另外，有些情况下，不同的理论发生正面冲突，马克思主义从物质影响方

面解释社会生活，结构主义则认为社会生活是观念与价值观的产物。是否存在解释社会生活的普遍法则，或者，是否必须从各社会自身的角度去理解每个社会，依然是人类学研究中的鲜活话题。理论不是空洞的推测。只要付之于实际行动，理论就会产生一定的政治含义。本书将要述及的各种理论，来自于学者们理解自身社会状况的愿望，来自于他们把这种状况放置于看似奇异的其他社会生活方式中的努力。

构建现代问题

近来社会人类学所关注的问题，已然同希罗多德和塔西佗的兴趣不同。启蒙运动时期，这些问题首次得到系统陈述，同时试图解决凡此种种问题的理论也得以建立起来。直到17、18世纪，欧洲国王一直相信君权神授的说法，认为人类社会是天堂里的神圣社会在人间的低等复制品。启蒙运动时期，这些认识受到质疑（见 Watson 1991）。人们一旦认识到应当根据自然法则而非神圣法则判断什么是合适的行为，他们就可能追问：现实社会如何能够改进，当前社会是如何从自然的或初始的人类境况中脱离出来的。过去的欧洲社会与现存的奇异社会均被视为有助于对此进行解答。但此时找到的证据和找寻证据的手段却大大逊色于希罗多德与塔西佗（比较 Trigger 1989：55－60）。

英国内战爆发前夕，反对君权神授的议会派人士颇为推崇塔西佗所描述的古代日耳曼人的民主。他们认为，古代的民主习俗早已经由盎格鲁—萨克逊人（the Anglo-Saxons）传入英格兰，且在历史的发展中，它以英国习惯法的形式长继相承而展现于现时时代。保皇党人则反称，现行习惯法是由征服者威廉带入英国的，他消除了或许曾经存在过的所有自由权利。虽然多数人认为，日耳曼社会在历史上绝无仅有，但平均主义者更进一步，他们认为，古日耳曼是“最早的人类状态”，它向人们展示了早于富人的土地私有权的自然权利，因此在某种意义上揭示了人类社会的一种普遍理论（参见 Burrow 1981；Hill 1958；MacDougall 1982）。

霍布斯（Hobbes 1588—1679）曾作过英国王子即后来的查理二世（Charles II）的皇家教师，他经历了由英国内战导致的混乱状态，

力图思考究竟是什么将一个社会维系在一起。霍布斯反对平均主义者所赞同的原始公社制，他视规范的社会生活的对立情境为一种随机的无序，在这样的环境中，人们试图控制他人以寻求自我保护。这必然导致人人对立的战争状态，而生活也充斥着“孤独、贫困、卑污、残忍与短寿”（Hobbes 1970［1651］：65）。霍布斯设想，生活在上述环境中的人们不得不选出一位领导者，或者说君主，将一定的个人自由转与统治者，赋予统治者所需的得以维护社会契约的权力。如果人们能够确保任何行骗的人都将受到法律的惩罚，那么他们就会愿意为集体利益服务。事实上，尽管霍布斯明确指出“因为美洲有许多地方的野蛮民族除开小家族以外并无其他政府，而小家族中的协调又完全取决于自然欲望，他们今天还生活在我们上面所说的那种残忍的状态中”（Hobbes 1970［1651］：65）①，但他并未举证说明他所拟想的人人对立的战争状态曾经出现过。霍布斯的主要意图在于构建有序与无序之间的逻辑对立，而非确认一种当时的欧洲社会可能导致的实际状态（Hill 1958：271）。

卢梭（Rousseau）（1712—1772）是旧制度时代的日内瓦公民，作为外交官的他对原始人类社会持有与霍布斯不同的另一种看法。同平均主义者一样，卢梭认为当时的欧洲社会政治异常沉闷。他在《社会契约论》中写道，“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中”（Rousseau 1963［1762］：3）②。他承认自己并不清楚最初人类是怎样生活的；不过，在《论人类不平等的起源和基础》一文中，他设定了一个假说：人类最初必然是作为自然状态下的孤立个体而存在的，他们各自即时地满足自己的微薄需求，但相互之间的接触很少。不过人类不同于动物。动物只不过是为自然包围的机器，而“人”依自由意志行事。卢梭推断，自然的食物资源逐渐枯竭，人们转而从事农业生产之时，他们开始组成将彼此团结在一起以保护自己的耕地不受他人侵吞的联盟。“于是大家都前去迎接他们的枷锁，相信它可以保障他们的自由”（Rousseau 1963［1755］：205）③。

---

① 译文引自霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1996，第95页。——译注

② 译文引自卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2001，第8页。——译注

③ 译文引自卢梭，《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997，第128页。——译注

卢梭着力描绘了与之同时代的异民族加拉伊波（Caribbean）人，以支持其对最初的人类生活状况的重构。他构想着，原初的人没有太多需求，“在橡树下饱餐，在随便遇到的一条河沟里饮水”（Rousseau 1963［1755］：163）[①]。据说，18 世纪的加拉伊波人一大早就把睡床卖掉，而不考虑晚上还会用到它，到了晚上再请求把它购回（卢梭的资料来源见 du Tertre 1992［1667］：133）。而且，“尚未脱离自然状态的加拉伊波人”是最崇尚和平的，而不是霍布斯所想象的那般自私（Rousseau 1963［1755］：187）。“一位欧洲大臣繁重而令人羡慕的工作，在一个加拉伊波人看来作何感想呢?”（Rousseau 1963［1755］：220）[②] 虽然如今加拉伊波人的富人家中也有侍从，但只要他（侍从）想像一个独立的个体那样自由地离开，没有人能强求别人服从，也不可能奴役他人。事实上，霍布斯所设想的原始人的诸多欲望，如贪婪、野心与宽宏大量，都是社会的产物：“谁第一个把一块土地圈起来并想到说‘这是属于我的’，而且有一些头脑足够简单的人听信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。”（Rousseau 1963［1755］：192）[③]

社会制度

在社会生活中，人们受到周围人的思想与行为的影响，社会人类学的创立者们为人们受此影响的方式所震撼，由此提出了社会的概念，把它看成是一个由相互关联的各部分所组成的系统。尽管关于社会制度的一般理论直到 20 世纪中叶才发展起来（Von Bertalanffy 1951），但 18 世纪与 19 世纪的理论家业已看到了社会制度的两大特征。制度是由一系列互相联系的部分组成的，作为整体的制度所具有的性质与各组成部分所呈现的特征是不同的。整体表现出一定程度的内部联系性，并保持各部分的公认界限，以致自身能够作为系统存留延续而非分裂瓦解，并与所处环境融为一体（参见 Buckley 1967）。

---

① 同前页注③，第 75 页。
② 同前注，第 147 页。
③ 同前注，第 111 页。

在霍布斯看来，人们或其祖先已经进入一套社会契约之中，因而他们受到彼此活动的约束。契约防止人们完全凭个人的自由意志为所欲为，但同时它也使每个人从中受益。卢梭也主张，社会不是自然事物，而是“需多人联合在一起才会出现的力量之和”。假如所有的个人权利永恒不变，自然状态则会久远存在。每个联合者都要向自己妥协，这不是向某一个统治者折腰，而是通过遵循“一般意志的最高指示”向集体或联盟屈服（Rousseau 1963［1762］：12－13）。卢梭认为，整体的表面矛盾性比各部分的总和要大得多，而语言的起源问题就是一个例证。如果说语言源自使用任意的或日常的符号标志，那么不承认社会先行存在又怎能同意这种说法？因为人们只会接受公众已经认可的各种符号象征（Rousseau 1963［1755］：176－7）。然而，如果不是首先出现了财产、共同利益之类的概念，何以导致社会的产生？卢梭推断，这些观念可能是用鸟类或猴子所发出的叫声来表示的，此后，语言与社会就同时形成了。

18、19 世纪，出现了两种解释社会制度之形成的一般性方法，即互动主义（interaction）和有机论（organic）。亚当·斯密（Adam Smith）提出互动主义理论，认为社会秩序产生于追求个人利益的个体间互动。他主张，劳动分工导致社会的产生。劳动分工并非智慧或远见的产物，而是源于自然的人性倾向，即“互通有无，物物交换，互相交易”（Smith 1976［1776］：25）。斯密指出，交换习性是人类独有的，没人见过两只狗互相交换骨头；而且，人们在很多方面都是相互依赖的。指望他人的同情心是毫无用处的，人们往往更可能通过成全他人私利来满足个人需要。“我们每天所需的食料和饮料，不是出自屠户、酿酒家或烙面师的恩惠，而是出于他们自利的打算”（Smith 1976［1776］：27）。在亚当·斯密生活的时代里，大多数商品是通过以物易物完成交换的，因而，斯密认为，劳动分工起源于简单社会的物物交换：

例如，在狩猎或游牧民族中，有个善于制造弓矢的人，他往往以自己制成的弓矢，与他人交换家畜或兽肉……结果他发觉，与其亲自到野外捕猎，倒不如与猎人交换，因为交换所得却比较多（Smith 1976［1776］：27）。

劳动分工一旦产生，劳动生产力便有望得到提高，但只能达到劳动分工允许的程度。在南非的霍屯督人（Hottentots）中，有行业

特长的人通过物品交换只能维持一部分生活，即便是英国的乡村木匠也不可能只从事制作推车或橱柜的活儿（Smith 1976［1776］：32n）。然而，在交换中能够得到的东西越多，人们就越会加倍努力地创造用以交换的剩余产品，这导致“在一个政治修明的社会里，普遍富裕会普及到最下层人民”（Smith 1976［1776］：22）。哲学家与工人的差别完全是在市场中完成的劳动分工的结果，而不是其原因。

孔德（在19世纪上半叶的著作中）持相反观点，即人类并非起源于自由个体之间形成的契约，人类本质上就是社会的存在。社会由各种组织构成，它同动物机体一样有自己的组成“器官”，各部分“器官”在整体中所处的位置决定了它们的作用与功能。“个体”的说法是一种社会概念，这是由社会赋予个体行为的任务引致的。这就是著名的“有机类比”（organic analogy）。19世纪中叶，赫伯特·斯宾塞发展了这一理论。他认为，社会进步是社会制度演变的结果；社会像动植物机体那样不断发展。达尔文的自然选择理论指出，为了在特定的环境中生存下来，一群人的各个体之间的随机变异产生了不同的结果。与此不同的是，斯宾塞的理论体现了促使种群不断复杂化的内部动力。胚胎最初只是由无差异的细胞组成的小块，之后逐渐发展形成了复杂的组织与器官系统，人类社会正是这样，随时间的推移变得日益复杂（Spencer 1972［1857］：39）。所有的社会都要经历同样的发展顺序，我们可以通过分析其复杂程度来对现存的或过去的社会加以分类。当代的简单社会保留了曾普遍存在的组织发展水平的特征。最简单的社会就像一个被分裂为许多相同部分的有机体，而在最复杂的社会中，每一部分都起到各自的独特作用。然而，只有符合集体意愿的政府政策才能使整个社会良好地运行（Spencer 1972［1860］：55，64）。

对一般理论的简要陈述

以上我对一些学者的观点做了简要总结，其中只有斯密与孔德发展了可付诸检验的细致理论。对人类学发展最有影响的思想家是涂尔干与马克思，他们坚持以下观点：社会契约、作为累积变化的进化、交换产生的社会关系，并将之发展为论证完备的理论体系。

孔德影响了涂尔干，斯密影响了马克思。

马克思（1818—1883）

马克思比涂尔干早50年活跃在社会科学领域，但他并未十分直接地对人类学产生影响，其关于社会制度如何运行的理论更为复杂。马克思与达尔文是同一时代的人。马克思的著作《政治经济学批判导言》与达尔文的《物种起源》同年出版。不过，达尔文否定了上帝在某一时刻创造了固定数目的物种从而击败了教会；而马克思否认了资本主义制度的普遍受益说而令政治当权派十分不安。如斯宾塞的进化论一样，达尔文的自然选择学说同资本家的市场伦理相一致，即竞争使弱者或不适应者淘汰，钟爱强者和适应者。马克思并不是简单地谴责19世纪的工业社会，而是把它解释为无可救药的不公正社会。

马克思吸取了亚当·斯密的四个观点：

1. 交换导致社会关系的产生。

2. 人们能够创造出比自身生存所需更多的产品（Smith 1976 [1776]：22）。

3. 拥有金钱赋予人们购买他人劳动的权力（Smith 1976 [1776]：48）。

4. 虽然供需可能引起一种商品价格的波动，但其真实的或自然的价值是由生产该商品所需的劳动价值决定的（Smith 1976 [1776]：47）。

不同的是，亚当·斯密认为市场促成了人们财富的普遍增加，而马克思则认为市场导致了不平等。在马克思著书立说的时代，社会正处于这样的境况之中：都市贫民区的一间破房子里容纳着十个甚至更多的人，很可能三个人挤在一张床上；8岁孩童已经投入生产工作，每日工作10至15个小时。马克思清楚地认识到，人类的共同富裕并未扩散到处于最底层的人们之中去。他意识到，社会制度拥有独特的属性，而我们不可能将之简化为个人动机或如黑格尔所言之人类心智的一般发展。在社会生产中，人们不可避免地进入到独立于自身意愿之外的特定社会关系中……并非是人的意识决定了人类存在，而是人的社会存在决定了人的意识（Marx 1971 [1859]：

20－1）。与涂尔干不同，马克思认为社会制度本来就不是稳定的，而并非处于理所当然的稳固状态之中。就20世纪中期的制度理论而言，涂尔干后来将社会过程界定为消极反馈（negative feedback），如对于偏离社会规范之越轨行为的惩罚，这往往能够重塑社会平衡。马克思旨在说明社会过程是积极反馈（positive feedback），它能够增强越轨行为的影响。马克思发现，社会动态的推动力在于人类的生产力，人们凭借自身劳动创造出比维持生活所需多得多的产品。他认识到，社会制度控制人们获取所需资源的方法是同等重要的。财产的概念起源于社会的特征，在此，马克思回应了卢梭，指出“某个孤立的个体能够圈出土地并宣布那是属于他的，但他不可能拥有超出其利用能力之外的更多的土地财产；至多他能够像动物那样依赖土地而过活”（Marx 1964：81－2）。人们交换各自生产的并非留作自用的物品即“剩余产品”（surplus production）的方式也是社会制度的特征，因为每个个体都需要同其他人交换。交换模式有赖于劳动分工，不同的社会制度有不同的劳动分工方式。总的来说，这三种社会特性表现出的各种形式构成了生产方式。每种生产方式均包括三个方面：

决定财产所有权的独特原则；

特殊的劳动分工；

特有的交换原则。

如涂尔干和其他19世纪的社会理论家一样，马克思也认为社会进化是社会内部活动的产物，而不是对环境的适应。尽管马克思的进化论图式有几种不同的路径，而不是由单一的发展阶梯构成，但进化的动态过程仍往往推动社会变迁朝着特定的方向发展。事实上，即便是达尔文本人也很难把握其自然选择模式的内在相对性，因而他不得不另加注释以提醒自己“我必须不去探讨较高级的与较低级的生活方式”（Trivers 1985：32）。

马克思的社会分析的基本要素是关于交换中的各项物品怎样获得价值的理论。自由经济理论认为，商品的价值单单由供需所决定；与之相对，马克思则认为商品的基本价值是由生产商品所需的劳动量来决定的，供需只会产生次要的影响。若几种不同商品在生产中消耗了同等的劳动量，那么这些商品各自的价值是相同的。反过来讲，同样的商品由需要不同劳动量的两种技术生产出来，消耗较少

劳动的技术便拥有选择权，因为持此技术的生产者可以以较低的价格出售同类商品。因而，劳动在两种生产技术之间的分配方式便成为社会动力，这是“一个自发成长的生产机体”（Marx 1930 [1867]：84）。如同当代人类学家所言，马克思认为，宗教崇拜是心理现象的外在表现，因此用于交换的物品成为社会关系的具体表达。人们相信商品应当物有所值，而不会去想正是用于创造商品的劳动才真正具有价值，商品由此具有了拜物教（fetishistic）的性质。

资本主义生产方式

马克思所做的大部分分析明确地表现在，他解释了导致西方资本主义社会产生的过程，而且，正是在同资本主义相关联的分析中，他的观点得到充分验证。马克思在《资本论》中指出，简单商品经济的特点是生产者之间进行直接交换。农民以剩余谷物同铁匠交换工具。人们用一种商品交换另一种同等价值的商品，主要根据商品的使用性来衡量其价值：

商品′ → 货币 → 商品″

资本主义起源于新的交换概念的出现，新的交换的目的在于谋取利润。马克思称之为商业交换（mercantile exchange）。交换商品的价值由其使用价值（use value）而定：

货币′ → 商品 → 货币″

没有人能够依靠货币而维持生存，只有货币″的总额超过货币′的数额，商品交换才具有一定的意义。资本家使用最初表现为货币形式的资本从事商业事务以赚取利润。怎样才能达到这一目的呢？首先，马克思认为有两种获利途径：贷款给别人并收取一定利息，或从事商业贸易。这种交换发端于中世纪城市中的“空隙”或“裂缝”。如果商人并未赋予商品以任何劳动，也就不可能增加商品的价值。这似乎限定了谋取利润的范围。资本家开展商业事务的唯一途径就是从事商品买卖，商品自身拥有价值即人类劳动。如果生产商品的人、手工业者拥有自己的作坊，且能够直接从生产者那里获得原材料，那么商业贸易便不可能运行下去。手工业者必须被迫同其作坊相分离，且只能到属于资本家的工厂里从事生产劳作。而今，资本家可以购买手工业者的劳动，资本家付给他们维持生计的基本工资，并销售其劳动产品。如果工人需要工作 6 个小时以获取其维

持生计的酬金，资本家则会令其工作 8 个小时，额外的两个小时的劳动为资本家赚取利润。在此基础上，资本家能够购买更多的劳动力或更多的设备。这就是积极反馈（见图 1.1），或用马克思的话来说，叫做“自行扩充的价值（self-expanding value）……生活的怪胎（a monster quick with life）”（Marx 1930：189）。

马克思强调，能够满足商品贸易充分扩展而使资本主义运行起来的社会环境并不是普遍存在的，但在中世纪西欧的社会制度发展过程中的确产生了这样的条件。手工艺者被集中于城市，城市里出现一个高度发展的交流网络。二者均有助于产生复杂的劳动分工。资本主义开始于中世纪行会作坊的扩展。马克思认为，中世纪行会审慎地试图阻止行业主转变为资本家，限制行业主雇佣劳动力的数量，但一旦资本家在某一特殊的生产领域站稳了脚，其资本经营的方法便显示出固有的优势：聘用大量工人，工人的数量抹平了其间的技术差异；为工人们提供集体住宿也较为便宜；各项任务可由不同部门同时执行，工人彼此相互激励而加倍努力工作。

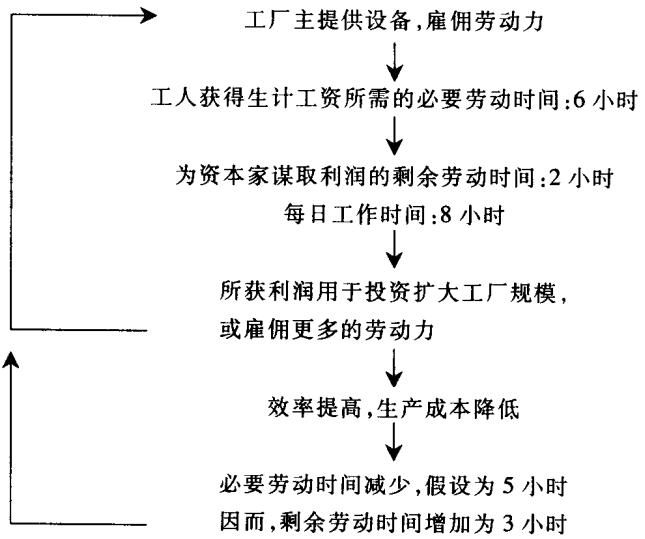


图 1.1　马克思的资本主义生产的积极反馈模型

所有这些发展都发生在机械化之前，但在当时较为廉价地生产商品已成可能。因而在生产成本方面资本主义生产方式胜过了古老的行会组织方式。然而，最初，有些工人仅仅因为贫穷或意外事故而丧失了自己的作坊，这一小部分人才会出卖自己的劳动，直到最后，所有的劳动者都不得不向资本家们出售自己的劳动。社会制度发生转变，他们别无选择。

就此而言，资本主义发展减速了。行会被打破，手工技术被剥削至极。不过，资本家仍在不断尝试继续谋取利润，因为获取利润是商品交换的根本原则。资本家能走的只有两条路：延长工作时间或改进生产技术。前者存在一定的限制。虽然资本家还在与工人争论“自然”工作日的长度是多少，但其实，这种社会结构最终会受到经过多个小时的劳作后工人的生产效率开始降低的限制，甚至连续数个小时的劳动会导致工人死亡率比工人替换率还要高。因此，早期资本主义生产方式创造了技术革新的社会环境，一旦出现技术革命，它就会通过资本主义制度得以迅速传播。

机器的优势在于，虽然它需要劳动者的操作，但机器可运行多年却不会报废，而且机器护理相对便宜。长远地看，使用机器所消耗的费用比支付给熟练技工的工资花费要少。机械化是更为有效的资本投资方式。一台机器能够同时做几个人的工作：一台珍妮纺纱机（spinning jenny）上可以同时运行 12 至 18 个纺锤，合理地使用机器可迅速而有效地完成任务。因此资本主义制度经历了积极反馈的第二个阶段。精致的手工艺不再是衡量产品的限定性原则。由于缺乏熟练工人而引起的所有障碍逐渐得以消除，因为资本家可以雇佣不熟练的工人操作机器，以完成任务要求。一旦利用水力或蒸汽推动机器运转，体力便不再是必需条件，资本家便可以用低于男子的工资雇佣妇女和小孩从事生产劳动。机器的运转不断地延长着工作时间。马克思认为，虽然资本家天生有着不同于他人的心理状态，但他们并不是什么不同的人种。相反，正是由于人们在社会制度中所处的位置不同，他们才置身于不同的机会或束缚之中。

不过，马克思对社会过程的分析还涉及到另一个关键因素。资本主义制度不断发展而超出任何人的控制之时就会产生**内部矛盾**，即导致其自身灭亡的社会力量。瓦特改进了蒸汽机，他的设计使得从气缸中排出的推动活塞的废蒸汽遭遇到从锅炉管道中散出的热空

气，水因此更迅速地变热。蒸汽机运转越快，说明产生的新蒸汽就越多。由此，瓦特不得不发明“调节阀”，以减少机器运转越来越快时作用于活塞的蒸汽供应，从而防止发动机自行爆裂。马克思以为，超出控制的资本主义就像没有调节器的蒸汽机。资本家不断减少工人数量，延长工作时间，力图使工人工资达到最小化。资本家之所以能够这样做有赖于不断延长在职工人能够承受的劳动时间直至达到最大限度。关于制定正常工作日的决定正“表现出资本家集团（资产阶级）与工人集团（工人阶级）之间的斗争”（Marx 1930：235）。在较大的工厂里聚集的工人数量越多，抵制雇佣者的力量就越容易增长。他们开始认识到，社会过程实际上是“异己意愿”（an alien will）的结果，即有人正在有目的地控制他们。劳动越来越趋于专业化，工作越来越乏味。工人越来越被工作所**异化**（alienated）而不是越来越愿意工作。对机器越发依赖，失业率就越高。马克思预测，工人最终会联合起来推翻资本家，掌握对生产资料的控制。将来社会将最终达到平衡，人们按需分配，各尽所能地为社会创造财富（Marx and Engels 1967［1848］）。马克思并未意识到共产主义也会产生内部矛盾。

马克思与非西方社会

虽然马克思并未将其理论具体应用于非西方社会，但他在未出版的手稿中勾勒出了分析非西方社会的一般路径，该手稿后来以《前资本主义社会的经济组织》（Pre-Capitalist Economic Formations）（Marx 1964）为题出版。他提出的几种生产方式在《资本论》中得到了不同程度的论述。马克思遵循的是平均主义者（Leveller）与卢梭的传统，假定了人类的初始状态，并称之为原始共产主义。在马克思看来，人类的初始状态已经是社会的。在《德意志意识形态》（写于1845—1846年）一文中，马克思对其特征做了详细说明，他将原始共产主义描述为“不发达的生产阶段，人们靠狩猎、捕鱼、饲养牲畜，大多数靠农耕来维持个人生存”。家庭中的亲属关系构成所有社会关系的基础。人们没有土地所有权的概念，每个群体在继续迁移到另一片区域之前只是暂时使用所处区域的土地。马克思认为，分析社会过程必须从历史的维度出发。在《资本论》中，他指出，研究人类劳动的发展，有必要回过头来分析“其自发产生的最

初形式，这是所有文明种族发展史的入口”，在土地上耕作的自给自足的农民家庭是一个很好的例子。尽管马克思有时将其看作初始的社会状态，但有时他会指出，从榨取剩余劳动的机制瓦解开始，直至它被另一种机制所取代，以上所描述的状态会再度出现（如 Marx 1930：349 and 351n.）。虽然劳动分工是由社会制度决定的，但马克思构想，在最简单的生产方式中，劳动分工仅仅是由每个家户成员的年龄与性别所决定的。个体成员共同努力担负起集体生产，一部分产品储存起来以备将来生产所用，一部分则用于即时消费以维持家户成员的生存，商品交换极难发生。随家户之间关系的发展，人口的增加，及战争或贸易逐渐表征了社区间关系的特点，社会制度开始发生变化。原本彼此平等的人们逐渐有了差异，分裂为首领、平民及奴隶。从地理学与人口统计学中的特例来看，社会制度会沿循不同于原始共产主义的一种或他种路径而发展。每一条路径都可能保留有前一种方式的某些内容，但各自有不同的由社会制度决定的劳动分工原则。无论在何处，如果社会的某一部门垄断生产资料，劳动者就必须付出必要劳动以获得维持生计之需，并付出剩余劳动使土地所有者获得一定的利益。最终结果视存在于该社会制度中的贸易机会而定。

马克思构拟了可能于原始共产主义之中衍生出的三种社会发展图式：亚细亚生产方式，古代生产方式与日耳曼生产方式。前殖民主义时代的印度、墨西哥、秘鲁为典型的亚细亚模式，是最稳定的生产方式。在这样的社会里，个体成员不会同其所属共同体分离。村落公社依然是农业与手工业生产的自给单位，人们的生产活动创造了维持村落存续所需的全部财富及一定的剩余产品。如果村落人口增加，村落组织中的一部分人会分离出去建立与原社区同样结构的新村落。新社区对每一位手工艺者与专门的技术人员的劳动需求是固定不变的。这种类型的社区可能会合并为由国王统治的更大的政治体系，国王获取作为贡物的剩余产品以维持政治组织的延续，但城市并不是判断该组织形式的特征，而且往往只有在同其他政治组织（polities）有外贸联系的地方才能发展出城市。亚洲地区共同体组织的稳定性使其经历了统治集团的朝代更替后仍延续不已。

相反地，以古希腊和古罗马为典型代表的古代生产方式建立在城邦国家的基础之上，它原本就不稳固。城市及其邻近区域构成一

个经济单位。土地属于国家，只有国家的公民有土地使用权。一个人如果失去国家配给的土地，也就失去了公民资格。与国家政权相连的成员身份（而非规约原始共产主义的亲属关系）是社会关系的组织原则（见图1.2）。

有两种社会发展过程会削弱古代制度。因为古代制度是由作为土地所有者的公民的概念决定的，那么，随着人口的增长，国家必然要为新增公民寻找新的土地予以配给。这就导致了邻近国家政权之间的战争，而且社会组织的军事因素往往取代了农业生产。为保持公民的土地所有权，征服者必须将被征服者转变为奴隶，最后，奴隶数量超过了公民数目，只有一小部分融入社会制度的人获得了保证生存的利益。其次，公民失去了财产也就意味着失去了公民资格，从而成为卑下的奴隶。贸易与产品制造引发市场发展，市场中收益与损失均有发生。商品市场中的损失使得公民对贸易产生质疑，他们往往将手工艺者排除在公民行列之外。因此，古代奴隶制度易于瓦解破碎，虽并非必然，但历史上它往往为封建政体所取代。

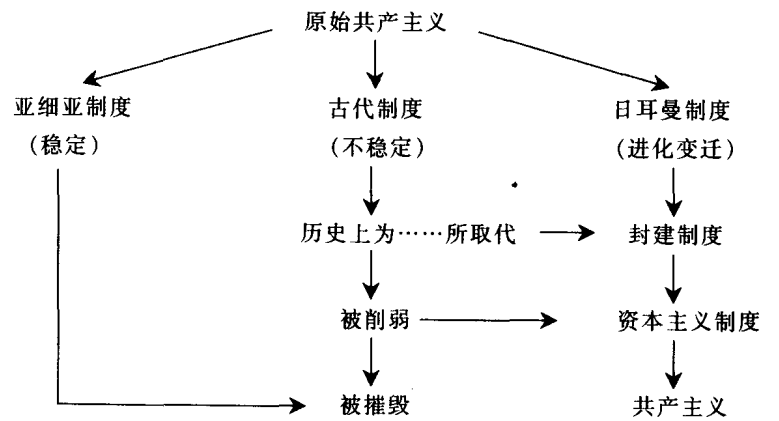


图1.2 马克思的社会进步演化的多线模式

日耳曼制度亦不稳定，但同古代制度不同的是，它显得比较灵活。马克思在建构这种生产模式时一定参考了塔西佗的思想。日耳曼制度并非易于面临崩溃，而是往往经历一场进步变革从而进入封

建主义生产模式。日耳曼制度类似于原始共产主义，二者均依赖于作为独立的生产单位的家户，但二者在对两种土地所有制类型（私人所有与集体所有）的认同上又有所不同。对于管理集体资源并防御其遭到侵袭的需要产生了定期集会，但所有的市民与首领都不是民主选举产生的。家户凭借工艺生产而从事贸易活动的能力导致了社会差异的萌芽。

乡村与城市之中都存在封建主义生产方式。在农村，农奴属于拥有生产工具与土地的封建地主。虽然农奴与奴隶都源出于战争中的俘虏，但相比较而言，农奴拥有较大的独立自主性（Hobsbawm 1964：42）。作为古代生产方式之特征的奴隶完全依附于奴隶主，他们创造的所有产品全部为其主人所占有，奴隶主给予奴隶的只够其维持生存而不会有任何剩余。不过，农奴基本上是为自己耕作，只是定期到地主的庄园里提供劳动服务。农奴有可能为自己积累剩余产品。如果消灭了封建地主，那么，正如在亚细亚模式中那样，村庄可以作为能使自身永久存在的单位继续运行。

尽管马克思认识到为保证农村稳定而维护公有土地的连续性十分重要（Marx 1930：794－801），但他认为，对封建制度的颠覆开始于城市之中。城市是工业生产与商业贸易的中心。行会允许商人购买手工艺者的产品而非其劳动。行会对某些技能要求比较低的行业（如纺纱与织布）的控制较弱，资本家正是在此类行业中获得了控制生产的立足点。通过圈地运动与驱逐小生产者，劳动力被赶出农村，资本家得以招募这些劳工为其工作。正如行会试图维持中世纪的封建制度一样，资本家也力图维护新的生产方式，开始时这是一个自发的过程，后来新的生产方式则成为资本家有意追求与系统实施的目标。资本主义不断扩大对国际交换的控制，因而美洲与亚洲的亚细亚生产方式落入其支配之下而遭到改变。

涂尔干（1858—1917）

尽管马克思的学说比涂尔干早了半个世纪，但涂尔干的理论更为简洁，且更多地谈到了非西方社会的特征。涂尔干的理论立刻对人类学产生了影响，而直到20世纪中叶人类学才汲取了马克思的学说。

如霍布斯、卢梭与马克思那样，涂尔干也专注于研究其所处社会的各种问题。他既受到由工业革命引起的普遍分裂的影响，也受到普法战争期间一些特殊事件的影响。在普法战争中，巴黎被普鲁士军队包围；巴黎人民成立了巴黎公社来反抗政府，巴黎公社在1871年遭到残酷镇压。与霍布斯相仿，涂尔干思考将社会整合起来的因素，他的答案受孔德著作的影响，显得更为精深。涂尔干针对法国的自杀率开展了一项研究，并根据民族志资料来分析他并不熟悉的社会。他着手于建立从事社会科学的基本准则。涂尔干还是个研究生的时候，社会学的名声并不好（Lukes 1973：66），但他成功地使社会学得到科学界的尊敬，并在波尔多大学建立了社会学系（Lukes 1973：97ff）。

同斯宾塞不同，涂尔干认为社会科学是一个特殊的研究领域，而不是心理学或生物学的分支。他强调社会生活是互动的产物，并指出要得到关于社会行为的一般法则，应当对其进行科学的研究。涂尔干对社会科学的构想使社会人类学与生物人类学长期分离，二者分离的根据是研究方法上的三种根本性差异：

1. 涂尔干强调必须用系统的眼光理解社会互动，不能把某项风俗从它的背景中割裂开来。这似乎同生物进化论的原理相冲突，后者认为自然选择作用于个人之身，因而个体就是分析单位。

2. 涂尔干认为，社会行动是习得的，是由在社会传统中传递的习俗决定的。而进化论认为进化作用于由遗传决定的行为模式。

3. 与斯宾塞一致，涂尔干根据社会结构的复杂程度对社会进行分类。他们都认为，社会从一种类型到另一种类型的转变是比较迅速的，而自然选择则是缓慢且持续不断的。

社会事实（social facts）

涂尔干将社会事实定义为“对个体意识施加强制影响的行为或思维方式”（Durkheim 1938［1901］：1iii）。社会不是其个体成员简单相加的总和。人们作为社会成员互相合作而形成的制度是具有自身社会特色的特殊事实。涂尔干认为，他说的“心理冲动”作为我们身体机制的一部分，对人类而言是很普遍的，因而不能用以解释人类社会的多样性。他还挑战了霍布斯与卢梭对社会契约的构想，这两个人都认为社会契约是由早期独立存在的个体构建的。涂尔干

认为，既然所有已知人类社会都不处于更早的社会状态之中，那么就不存在一个让人们将自己的自由意愿汇集起来从而形成社会契约的时期。社会现象总有一些社会原因，它们不是由依照个人考虑而行事的个体所引发的。当涂尔干履行其作为兄长、丈夫或公民的义务时，当他实现契约义务时，他是在执行于其自身之外已然界定好了的责任（在此，涂尔干暗指了功能主义者关于地位与角色的概念，下一章将有所探讨）。

涂尔干同样认为他的宗教信仰与宗教实践也有着社会原因。在信仰宗教和实践宗教义务的人出生之前，这些信仰和义务就已经存在了，这说明信仰与行为模式是独立于个体的。而且，它不考虑个人意愿而强加在涂尔干身上。平时个体行为同社会要求保持一致时，这种约束或许并不明显，可是一旦他超出这一范围，他就会受到公众的道德谴责或正式的法律惩罚，这些都是压制个人或者恢复秩序的手段（这些概念被功能主义者发展为社会控制理论）。

每个社会在每一时期都有自己独特的约束力。虽然没有哪项自然法则迫使涂尔干说法语，或者用法郎购买商品，但事实上他毫无选择。如果他有一家自己的工厂，也没有谁会强迫他采用工业技术，但如果他采用中世纪的手工技艺，他的工厂很快就会倒闭，因为其他人的经营会迫使他退出商界。

一个社会除了具备特定约束力之外，还存在一些普遍的、虽缺乏制度组织但却颇具强制力的社会潮流。一个群体的热切、同情或愤慨的情绪是由群体成员间的互动所产生的（毫无疑问，涂尔干在此想到的是巴黎公社的悲剧）。由于这样的社会潮流并不依赖于已经存在的制度，涂尔干认为，正是它们向人们展现了最初的社会形式出现的背景。

涂尔干预期到参与观察的价值，参与观察是人类学研究的主要方法。摇椅上的反思不可能达到研究社会事实的目的。社会科学家必须走进田野去揭示社会如何构建自己的制度。我们应在社会内部寻找证据，行为模式（如家庭组织、契约法则、行为类型）所提供的客观符号决定了犯罪及与之相适的惩罚形式。涂尔干同孔德一样，认为“犯罪”与“道德”特征随社会制度类型的不同而不同，科学家不能假定自己社会的犯罪行为是唯一可能的形式。相反，科学家必须自己去寻找什么样的行为方式属于其所研究社会的惩罚范畴。

这促使涂尔干进一步问道，普遍而言，在一种社会制度类型下什么是正常行为，什么是病态行为？他认为，这并不是仅仅靠宣布野蛮习俗是不道德的就能预先确立的。实际上，人们抛弃了两种测定“正常行为”的方式，因为这两种方式难以评估，第一是社会制度适应其所处环境的程度。虽然这可能促成与生物人类学的友好联系，但涂尔干却是在建议考察社会制度的适应性特征，而不是观察参与社会制度之中的个体行为的适应性品质。涂尔干的第二个假定标准是现行社会制度继续存留的可能性。他断定研究者究其一生也难以得出结论。最后，涂尔干采取了经验主义的立场（实际上在此强调这一点只是一种反复说明）：一种既定社会制度类型中的正常环境就是在该类型社会中可普遍观察到的社会氛围（比较：罗马人数目比希腊人多，是因为罗马有更多的人）。对软体动物而言可谓侦察功能的表现对脊椎动物来说却非正常。涂尔干认为，可以说犯罪与自杀在任何社会类型中都有一定的正常发生率；同样，某些惩罚形式只是在特定的社会类型中可称为正常。既然不能根据实验来控制社会现象，那么适合社会科学家的唯一科学的方法只能是比较法。如果两种社会制度在某一方面完全相同，那么只要质疑二者在其他方面是否也相仿就能够验证关于这两种制度的一般特征的假设。

因此，涂尔干的研究方法有赖于对社会进行类型划分。他认为，并非要对所有社会的所有特征做彻底详尽的描述才能做到对社会进行类型划分，而是要确定他所称的“决定性特征”（decisive features）。既然所有社会都是由各个群体构成的，那么可以依照各群体的特征与数量及其结合在一起的方式来划分社会。涂尔干汲取了早期学者尤其是斯宾塞的观点，提出四种社会类型，它们的区别在于各自组成部分的表现形式（见表 1.1）。

简单社会以孤立的家庭群体为特征，它们彼此之间毫无联系；而复合社会类型 a 是由氏族集团组成的，各氏族周期性地聚集在一起从而形成部落。在复合类型 b 所包含的社会中，亲属关系让位于地方组织，而复杂社会中则形成了拱形的（overarching）政府结构，剥夺了地方共同体（local community）的政治自主权。这种类型学的内涵是社会进化说的启蒙思想，社会朝单一的方向发展，即不断增加的社会复杂性。由达尔文和华莱士（Wallace）引介的革命性观点，即进化可能完全缺乏方向，及我们必须考察其所处的特定环境

才能判断某一人群的成功进化，已不为19世纪的社会科学所欣赏。同其他19世纪的社会科学家如马克思、孔德与斯宾塞一样，涂尔干认为，社会进化并未因环境施加的选择压力而发生，它是通过社会内部的动态变化来完成的。

表1.1　涂尔干关于社会发展进化的单线模式

类型	组成部分
简单	游牧部落（hordes）
复合a	氏族集团
复合b	地方共同体
复杂	中央政府

有机社会

涂尔干经常使用孔德与斯宾塞所阐释的“有机类比”来说明社会生活的系统性特征。有机类比是指将社会比作动物的身体。该论点认为，身体内的细胞不断地更替，人死之后，其所处的位置将为其他人所取代从而对有机体的结构毫无影响。机体内每个器官的作用在于为维持机体生命作出贡献；在社会生活领域里，每一种制度的功能在于为社会的继续存在贡献力量。涂尔干使用有机类比将没有中央政府的复合社会比作简单的裂变机体，如海星或蚯蚓这两种生物一样，每一节组成部分都包含了机体应有的全部的主要器官，因而每一节都起着同等重要的作用。涂尔干将复杂社会比作人的身体，即每个器官都发挥着独有的作用，缺失任何一部分整个机体都将不可能存活下去。

涂尔干创造了“集体意识”（collective consciousness）这一概念，他以此描绘在兴奋的人群中所能感受到的以最简单形式表现出来的共享情感与冲动。在《社会分工论》（Durkheim 1933［1893］）一书中，涂尔干着力研究了随着社会从复合形态转变为复杂形态，集体意识是怎样发生变化的。他含蓄地以19世纪后期法国在工业革命期间发生的变更作为示例。涂尔干受到经济激增与衰落和工业之纷乱不安的侵扰。他想弄清个人主义是怎样能够在工业社会里存在

的，这种社会没有发生制度瓦解从而爆发霍布斯主义者所说的人人对立的战争。尽管涂尔干仔细审视现实社会里的道德形成，力图回答自己的问题，但在其研究生涯的相对早期的阶段里，他尚未开始采用针对非西方社会的民族志研究方法（Lukes 1973：159）。相反，他将复合社会的理想特征视为公理，并质问他所处时代的法国社会同其构想的理想模式究竟有何不同。

涂尔干认为，集体意识包括几个方面，如所有参与者抱有相同价值观的程度，及集体价值施于个体之上的力量。他构想出各个因素之间的数理关系，即一方面发生变化，其他各方面也会相应地发生变化（这或许是模仿了波义耳定律，该定律具体说明了大气容量、压力与温度是如何相互关联的）。在复合社会制度中，每一个单位都能满足其自身存继的需要，因而都发挥着同样的功能。在复杂制度中，各单位发挥互补的作用，彼此之间互相依存。涂尔干认为，复合社会转变为复杂社会时，集体意识也发生变化，即个体意识差异性增多，共享的价值与信念倡导发展个性而不是遵从于唯一的行为方式，国家将变化中的价值联系起来，并指引政策方向，制定法律法规（尤其是契约法），从而推动社会有机体的变革。

涂尔干认为，通过研究惩罚的变化，我们能够从经验上测定这一变革过程。在复合社会里，越轨会受到由集体意识引发的强烈反应的惩罚。强制约束增强了社会规范的力量。在复杂社会里，违反个体之间达成的契约协议要受到赔偿式制裁的惩罚，强制性制裁只用以针对诸如谋杀之类的严重错误，因为它们已威胁到民众的个人自由。

由于涂尔干坚持认为社会事件的发生总有其社会起因，因此这决定了他必然要指出社会变革并非因个体活动而起，而是经由集体行为过程而引发的。个体活动不会导致社会变革，而是集体行为过程引发社会变革的到来。卢克斯曾经指出，涂尔干似乎诉诸于达尔文的自然选择学说提出，两个动物体越是相像，它们互相争夺资源时也就越发剧烈。只有两个有机体彼此不同才能够成功地解决这种竞争冲突（Lukes 1973：266－7）。由此类推，涂尔干认为，一个复合社会的社会裂变体由于要扩展地盘，所以他们彼此争夺资源，最后只能各自使彼此的经济领域互为补充才可以解决竞争冲突。复合社会最初达到一定的平衡，不过，之后会发生过渡与变动，均衡重

塑之后过渡时期的问题也就解决了，但此时社会已经转变为复杂形态。

涂尔干认为，工业生产的不同因素之间缺乏合作协调，工作层层降级的特征和工人与工厂主之间的争端等，使工业革命的成就显得很病态，这是过渡时期的征兆而非工业社会的本质特征。“在某些时刻，机体内的某些官能并不能达到互相适应”（Durkheim 1933 [1893]：344）。涂尔干赞同“温和的”社会主义政策，政府介入社会调节市场，创造能够使人充分发挥个性的社会条件。他反对财产的世袭传递，但也反对贸易联合会，因为他认为这样做只会延续社会的不和谐。他提议应当以仁和的家庭扩展方式组织工厂，这有点类似于二战后日本所实施的组织方法（Abegglan and Shack 1985；Clark 1979）。尽管涂尔干声称，在一种社会类型中被视为正常的情境适用于当时这一类型中的所有社会，但他仍不得不对将来工业社会的“正常”境况做出估计。

18、19 世纪的民族志

即使本章开头引用的文字较短，我们大约仍可以看出，希罗多德、塔西陀的古典民族志传统（即“关于民族的著述”）远比 18、19 世纪的民族志写作复杂得多。亚当·斯密对于原始制箭民族的构想源于将熟悉的事象推至过去；卢梭将自己熟识的事情倒置之后进行思考，从而构建了起源之初的情境。加拉波伊人早晨一起来便把床卖掉这一令人费解的行为（如果尚且属实的话），可能因为土著人不懂得互惠与市场交换之间的区别。斯宾塞把英国男学生的行为同“不稳定部落”的活动混为一谈，加以粗略的差异性比较（如 Spencer 1972 [1857]：50）。

斯宾塞将人类社会多样性压缩为一条单一的直线进化：所谓的“简单部落”（在这里人人都是猎人、渔夫和筑屋人）、复杂的印度种姓制与中世纪欧洲的行会制均被简化为追溯 19 世纪的商业社会时所经历的各个阶段。虽然无可否认的是，就组织上而言，最早的人类社会比许多近代社会简单得多，且有些近代社会比 19 世纪的英国社会更接近于人类早期社会的形态，但斯宾塞将多样性化约为一条单线标尺，并坚持认为社会必然沿单线标尺不断上升发展，这种研

究方法将探索人类社会多样性，对之进行多种解释的可能性降至最低。斯宾塞的方法不要求研究者走出书斋进入田野去探索人类社会的多样性；恰恰相反，它仅导致观察者在对其他社会做出充分的扫视之后便将各社会置于其已确定了的类型中去。

涂尔干与马克思对人类学的影响

虽然涂尔干拥护进化论，但他的理论主张在于，我们不应当想当然地理解异族共同体的社会行动，而应对其加以研究从而发现在特殊类型的社会中什么是“正常”现象。涂尔干的类型学对于确定如何解释殖民主义时代人类学家所研究的人类社会的多样性产生了很大的影响。涂尔干的假设，即社会本身往往通过习俗的运作、对个体的社会位置分配及对越轨的控制来保持自身平衡，设定了分析小规模的且研究者主观认为比较稳定的社会之内部结构的框架。

随着人类学从受涂尔干激励的社会结构研究转移到社会过程研究，马克思的理论开始影响人类学。马克思主义学说使得人们有可能认识到平均主义或等级制是交换原则、财产的权力分配原则及劳动控制原则的产物。人类学家一旦面临殖民主义的冲击，且不再试图重建小规模社会的制度（好像其社会制度并未同殖民体制相合并），他们便不可再否认资本主义的掠夺性影响。以下章节我将对此加以概述。

第二章　功能主义

功能主义者们对涂尔干称之为“复合社会”（compound societies）的单位进行观察。他们研究社会分支的内在结构，检验将各个分支团结在一起的社会关系，并试图解释裂变社会（segmentary society）所表现出的外在稳定性。在英国和其他欧洲列强对新几内亚及东、西非等地进行殖民后不久，以被殖民的人们为研究对象的功能主义即发展起来。这种背景给功能主义理论带来的影响曾经使其备受争议（见 Kuper 1983：99－120；Grillo 1985）。功能主义者试图重构他们所研究的社会在未被殖民之前的形态。英国的“间接统治”（indirect rule）政策依赖于权威的、被认可的传统模式。不可否认，一些功能主义者曾试图使自己的研究为殖民势力服务。而至于他们是否成功，他们的工作目标是否受到这样的目标限定，是值得怀疑的。功能主义者的领袖马凌诺斯基（Malinowski），不仅公开批评了英国殖民主义和传教士对他所研究的新几内亚岛民的幸福生活造成的影响（例如 Malinowski 1922：464－8），而且他激励人们对东非矿区村镇目前的状况进行调查。然而由于他的理论未能揭露殖民主义的影响，功能主义仍然受到了责难。功能主义的这一缺陷是马克思主义理论在殖民时代后期复兴的原因之一。

功能主义者使用了三种不同的功能定义：

第一种以准数学（quasi-mathematical）的观念对“功能”进行定义。在一个社区内每个习俗都与其他习俗存在内在的联系。因此彼此之间的状态也相互制约。

第二种，以马凌诺斯基为代表，从生理学借用而来，称习俗的功能是通过文化媒介满足个体的原初生物需要。

第三种是由拉德克利夫－布朗（Radcliffe-Brown）从涂尔干的理论中取得的，认为每个习俗的功能都是维持社会体系完整性的一个

部分。

虽然借鉴了塞里格曼（1910）、斯宾塞（Spencer[1]）与吉伦（Gillen）（1899）和其他人的早期著作，马凌诺斯基和拉德克利夫－布朗仍然被认为是人类学中功能主义学派的创立者。他们反驳了19世纪那些认为应该根据现存社会在社会进化过程中所处的阶段进行分类的思想，提出那些小规模社会的风俗不应被解释为较早时代的遗存，而是应该根据它们现存的功能来阐释。拉德克利夫－布朗本人把功能主义描绘成马凌诺斯基所发明的不负责任的标签（Radcliffe-Brown 1952：188），并且，他们所依赖的功能概念存在根本差异。就技巧而言，二者是互补的。马凌诺斯基是位才华横溢的田野工作者，1914年—1920年，他用了六年时间研究特罗布里恩德岛（Trobriand）上岛民们的生活，并写了一系列民族志来说明特罗布里恩德岛习俗间的内在联系。拉德克利夫－布朗则在理论发展方面影响更大。无论马凌诺斯基或是拉德克利夫－布朗都与马克思不同，他们并不认为经济关系是其他社会生活的基础。由于缺乏文字历史材料和详细的考古证据，对小规模社会的历史进行推理是徒劳无功的。

在美国，弗朗兹·波亚士（Franz Boas）对进化论作出了回应（Stocking 1982：5，16）。波亚士也强调在相应的社会语境中研究习俗的重要性。“原始人”（Primitive people）并非生活在一种自然而朴素的卢梭风格中，他们是一种悠久传统的继承者。“这些人谁都不能摆脱传统的禁忌与规则”（Boas 1940a［1896］：633）。他主张对那些与部落全套文化相关并已经在部落中实行的习俗进行详细的研究，并观察这些习俗在相邻人群中的分布（Boas 1940b［1887］：276）。波亚士反对把人类遗传学（“人种”）、语言和文化与任何发展阶段相联系的做法，认为它们以不同的速度经历着变迁。与功能主义者不同，波亚士还注意到传播与通婚的问题，他认为，研究一个民族的历史，必须致力于解释这个民族在任何时代所具有的特殊遗传形貌和文化特征。波亚士采纳了一种较为模糊的概念，即人类的**精神**（Geist）使文化产生的一致性，而不是去寻找习俗之间功能性的联系。每个受艺术和思想影响的民族都会以自身的方式成长。波亚士指出：情感看似自然，但当我们把它和其他民族的情感对比

① 即 Spencer，B.。——译注

时，便能显示出情感其实是我们的文化产物（Boas 1940a［1896］：635－6 cf. Stocking 1982：71）。这一观念导致了“文化人格学派”（Culture and Personality school）的兴起。它以露丝·本尼迪克特的《文化模式》为范本（Benedict 1984），并经玛格丽特·米德的《萨摩亚人的成年》（Mead 1928）而发扬光大。乔治·斯多金曾经提出一个有趣的观点：“文化人格”方法是在一战的恐怖暴露了西方文化不文明的一面的时候展示其魅力的。西方文明认可的辛勤工作、禁欲、宗教正统，在其他文化中的道德、伦理及其对社会生活的影响面前受到了质疑（Stocking 1986：5）。

我们将不再讨论文化人格学派。斯多金认为：**精神**的观念是个“有些空泛而浪漫的概念”（Stocking 1982：8），他还说，拉德克利夫－布朗于1931年到达芝加哥，为美国开启了更为科学的人类学方法（Stocking 1982：18）。本书将介绍诸如怀特和斯图尔德这样的美国人类学家的思想，他们反对波亚士的文化相对主义，并试图引入适用于不同文化的理论。然而，坚持以文化为中心的美国人类学形象，也将在以后几个章节中，即谈及古迪纳夫（Goodenough）、萨林斯、格尔兹等人的时候加以介绍。最后，本书将评述可以看作是替波亚士复仇的“写文化”流派（Writing Culture school），他们又一次挑战了西方理论的普遍有效性（Greetz 1988，Clifford and Marcus 1986）。

西太平洋的航海者

在对有关西太平洋的海岛间交换的研究中，马凌诺斯基明确地陈述并论证了他的人类学田野工作方法。他写道，没有人可以想象报告物理或化学研究的时候不描述他的实验细节，但那时的民族志的叙述一般不提供那些使写作者得出推论的实际经验，也不区分直接观察、“土著”叙述和作者推论三者之间的差别。马凌诺斯基的目标是说明各种风俗如何在功能上相互依赖，并揭示社会制度所赖以建构的社会和心理基础，期望通过这种方式发展出一个不同于进化论的人类学新理论。他想说明，依据当前功能对习俗进行全方位的解释，是更容易证实的，因此也更为科学（Malinowski 1922：515－16）。马凌诺斯基在远离新几内亚东北海岸的岛上搭起帐篷，想办法

住进特罗布里恩德人的村庄。他以优美的散文描述他的个人经验，最后引用岛民的叙述，清楚地讲出他自己的一般性结论。马凌诺斯基打算摒弃偏见和先入之见，把自己的调查建立在客观假设的基础上。他提倡坚持做田野日记，以便记下所有细腻的、最初陌生但很快就习以为常的经验。

尽管马凌诺斯基描绘了个人肖像——“图乌达瓦静静地咀嚼着槟榔，缓慢稳重之中自有不可一世的神态；考塔乌亚则兴奋地高声和他几个已成年的儿子谈话”（Malinowski 1922：212）。他坚持偶发的个体情绪应该与他们作为社会成员的思想和情感区别开来。根据马凌诺斯基估计，“土著们”在毫不理解的情况下“服从部落准则的威力和命令”（Malinowski 1922：11）。只有通过案例分析才能得到这些证据，或是亲自观察，或是依靠资讯人以抓住“土著的”特点为中心所提供的资料。他编撰出细致地描述了亲属制度行为、交换与仪式的各方面的表格，这些表格详尽地图解它们的相互联系，可以从中得出普遍的、科学的结论。为了防止自己的分析变得难以处理，马凌诺斯基将特罗布里恩德群岛及相邻的岛屿联系起来的、被称为“库拉”的交换网络作为分析的中心线索，并探索库拉对特罗布里恩德人的生活方式的各种影响。他参加了一次库拉远行，从特罗布里恩德，经由安富列特，到达多布（超过 120 英里）。

马凌诺斯基发现，库拉建立在两种手工制品的交换上：被称为 *soulava* 的红色贝壳项圈和被称为 *mwali* 的白色贝壳臂镯。在各岛上只有有限的人参加交换，每个人都在本岛或其他岛上有几个伙伴。这两种物品的流通方向相反，遵守严格的规则：*soulava* 顺时针流动，而 *mwali* 则逆时针流动。没有人能长久拥有其中一件东西，拥有一件项圈或臂镯是为了能够把它转赠给一个伙伴，以永久保持关系。马凌诺斯基坚信，没有一个参与者知道这是个一个完整的交换系统，它连接了方圆 200 到 300 英里的数千人。每个参与者只认识他自己的伙伴和那些与伙伴直接相关的人。虽然如此，特罗布里恩德岛与其他群岛的社会生活依然存在一个核心制度。马凌诺斯基挑战了以下观点：原始人生活在卢梭式的隔绝状态之中，交换是为了实现他们个人利益而不得不采取的手段。库拉探险要求制订庞大的计划，并要求很多人共同协作。这个庞杂的关系网是为了没有功利价值的物品而建立的，建立这个网络的个体根据社会的规则进行着有目的

的行动。马凌诺斯基在对比了库拉宝物的价值和王冠上的珠宝以后，得出了这样的结论：它们本身没有用处，但被赋予了文化价值。“它们不是表面相似，而是在社会力量和心理上雷同。我们珍惜我们的传家之宝，和新几内亚土著珍惜他们的 vaygu’a 的精神因素是一样的”（Malinowski 1922：90－1）。二者的差异在于，库拉宝物像一个体育奖杯一样从一个人传递到另一个人的手中，而王冠珠宝则总是被锁上妥善保管。

马凌诺斯基再三地否认任何探寻交换之起源的意愿。他强调说，和欧洲人一样，那些特罗布里恩德岛民也受制于社会规则（social code），这种规则左右着某种自然的占有倾向，而这种倾向可能来自于生活在自然环境下的原始人的基本特征。特罗布里恩德人制造工艺品“不是为生活需要而劳动，而是在才能和兴趣的激励下，高度享受他们的艺术作品”（Malinowski 1922：172）。库拉交易的规则禁止臂镯和项圈同时交换，但同时也要求任何人持有宝物的时间不得在一两年以上。当一件宝物出现在一个人的伙伴手中时，没有人对于它是否仍具有和上次传递到给予者手中时相等的价值持有异议。马凌诺斯基生动地描述了给予者对要放弃这样的宝物时所做出来的夸张、表示不情愿的滑稽行为和接受者慎重与被动的举动：他将让家户中的一个小孩拾起那宝物，并带到他家中（Malinowski 1922：352）。生活必需品之间的交换则有不同的名称：*gimwali*，它服从于另外一种行为规则。尽管如此，库拉的功能是使特罗布里恩德人得以满足获得财物的自然欲望而不是去阻碍这种欲望。

马凌诺斯基还讨论了原始公社的概念。库拉交易的操作取决于个体拥有和转让那些作为宝物的臂镯和项圈的权力。确切的给予和接受的概念取决于对“我的”和“你的”所做的区分。在建造航海用的独木舟期间的必要时段，将由有技术和有社会威信的人负责组织公共劳动。在独木舟建造过程中念颂的咒语也含有经济的功能。他们在不同的操作中安置规则和次序，以鼓舞建造者们的信心。个体不仅仅为自己工作，社会强制力通过决定谁将被召集来参加独木舟的建造以及建造的地点来协调工作。尽管与欧洲人私有财产的观念并不相同，私有概念在特罗布里恩德的文化中也存在。toli-这个前缀可以被翻译成“拥有者”，也意味着“主人”，而且也被用于称呼领导独木舟制造的人。他不能被遗漏在任何一次独木舟航行的探险

队之外，而且他也有权把独木舟出租给其他使用者。

物物交换的操作与库拉交换同时进行。不同的岛屿拥有不同的物产，也制作不同的工艺品。一个库拉探险队出发的时候，船上往往满载目的地居民们所欢迎的货物。从西方人的视角看，商品贸易应该是探险队最根本的目的。然而对参加者来说，这是一场库拉宝物交换，它为了给予和接受而给予和接受。海外的库拉伙伴成为可能敌对和陌生的村落中可以依赖的对象。安富列特岛民专门从事陶器制作，但他们要用石头来制造工具，这些石头产自伍德拉克岛，经由特罗布里恩德转运到他们手中。不同的特罗布里恩德村落制造的木碟、石灰罐和篮子也用来交换安富列特的罐子。在交换中，安富列特岛民可以得到藤编长条，用来作为腰带和独木舟缆绳，还可以得到来自特罗布里恩德的交换伙伴福格森岛的竹子和带倒钩的矛。在库拉伙伴交出或收到宝物之后就开始进行物物交换。库拉伙伴之间并不从事这些交换，而是和伙伴所在社区的其他成员讨价还价并进行物物交换，以免和伙伴疏远了。

马凌诺斯基的理论

马凌诺斯基作为理论家的成就不高，也没有像有些人那样，提出一套可以让人接受的描述和比较社会的一般原则。他的贡献如果脱离了他对特罗布里恩德生活的描述，就失去了魅力。他强调，观察人们如何运作习俗，与期望研究者做的那种从观察中提炼规则的工作一样重要。马凌诺斯基把“土著”（native）视为理性的人，他们选择可以互相给予的交换伙伴，或选择可以向之所要库拉宝物的对象，并借此操作从个人利益出发的各种社会关系的内在可能性。马凌诺斯基认为文化建立在个体的生物需要上，个体的生物需要提供了一个参考点，使简单社会和复杂社会之间可以进行比较。“**功能**”这个术语在此被用于另一个意思，即以文化的手段“满足（个体的）基本的生物需要”（Malinowski 1954：202）。

马凌诺斯基提出：文化“［相对自然选择而言］，包含了一种更为有效的和更好的方法来满足人的内在生物欲望”（Malinowski 1947：33）。但生物需要普遍存在于各个物种身上，所以它无法解释人类社会的多样性。虽然马凌诺斯基可能是为提高销量而将关于特

罗布里恩德亲属制度的著作命名为《野蛮人的性生活》（1929）（The Sexual Life of Savages），但这种命名方式也表达了他的文化满足生物需要的功能理论。追溯历史，马凌诺斯基可以被看成是社会生物学（Sociobiology）的先驱（见第六章），但马凌诺斯基没有考虑到不同的自然或社会环境可能造就不同的满足生物需要的方式。直到20世纪70年代，适应主义理论才发展起来，它可以调和文化行为的多样性与成功繁衍的普遍准则之间的矛盾。

在分析技巧方面，马凌诺斯基最主要的贡献应该是对案例研究法的运用。这种方法也被他的学生弗思广泛地应用在蒂科皮亚（Tikopea）民族志里（Firth 1936），并被曼城学派所吸收，一个例子就是格拉克曼对巴罗泽（Barotze）法律的研究（Gluckman 1955），二者都对理解社会过程作出了贡献。马凌诺斯基关于整个库拉网络关系是个体伙伴之间交换的产物的说法，说明了社会结构是如何被人类活动建构出来的。尽管这一观点受到拉德克利夫－布朗的结构—功能主义的漠视，最终却为交换理论（exchange theory）的发展作出了贡献（见第四章）。

拉德克利夫－布朗

对拉德克利夫－布朗而言，一种习俗的功能是它对“社会有机体”中持续的生活的贡献（Radcliffe-Brown 1952：178－9）。他最初的目的并不是解释人类社会的多样性，而是试图通过证明在某些特定社会类型中可以找到某些特质性的社会关系，来揭示一些社会行为法则。拉德克利夫－布朗指出：举例说来，在采用父系继嗣财产继承方式的社会中，可以断言一个男人和他父亲之间的关系比较僵硬，和他母亲的兄弟之间的关系比较轻松。如果“父亲”这个亲属称谓被同时用于对父亲和父亲的兄弟称呼上，那么就可以知道，他们对说话者而言保持着同样的义务关系。拉德克利夫－布朗称之为“同胞一体性”原理。他拒绝接受有些进化论主张，即所谓与母亲之兄弟的关系是假想的先于父系继嗣时代的母系继嗣之残存，或是所谓一个男子称呼他的父亲的兄弟为“父亲”，是因为在某些遥远的时代浑浑噩噩的古代人不能清楚地辩明他们真正的父系出身（Radcliffe-Brown 1952：24－5）。拉德克利夫－布朗致力于说明社会如何

由一种形态向另一种形态转化，这显然受到了赫伯特·斯宾塞的社会进化理论影响，但涂尔干对他的影响才是决定性的。拉德克利夫－布朗以有机体类比作为他的功能主义的核心，他把功能的一致性定义为："社会系统的各部分以充分的协调性和内在的一致性共同工作（来维持作为一个系统）的状态，即，不会产生不可解决也不能规范的持久性冲突"（Radcliffe-Brown 1952：181）。拉德克利夫－布朗认识到，社会系统的功能一致性是一种假说，每个社会系统的根本特征，应该是在社会内部的群体之间存在一定程度的反抗与敌对。并不是所有习俗都存在正面的功能，有些社会体系比其他的社会更具备一致性。他还意识到：尽管一个动物有机体的结构是明显可见的，但社会的结构却不能被看透，要靠对成员活动规律进行观察才能推断出来。他承认，在一个社会系统中，一种习俗或制度可以在该社会系统本身未崩溃的情况下被另一种不同的习俗或制度所取代。社会的变迁的方式，往往是动物有机体达不到的方式。

尽管拉德克利夫－布朗十分谨慎，有机体类比毕竟存在固有的局限性。身体器官的功能是维持平衡，然而社会却变幻莫测。用挪威人类学家弗里德里克·巴斯（Fredrik Barth）的话说，有机体类比把一种"形态学"的方法引入了社会分析，其中个体的活动被叠加起来以发现普遍习俗的一般准则（见第四章）。有机体类比深入地暗示了社会本身也存在必须通过其成员活动达到满足的"需要"，而不是通过马凌诺斯基的个案里提到的其他方式。

功能主义的历史上有一桩丑事，是马凌诺斯基门下两位最有影响的弟子福忒斯（Fortes）和埃文思－普里查德（Evans-Pritchard）背弃了他而转投拉德克利夫－布朗。福忒斯在他晚年的研讨会论文里清楚地说道，他发现马凌诺斯基分析社会生活的理论是不切实际的。马凌诺斯基建议福忒斯拟订一个大表格，列出所有他在塔伦西（Tallensi）确认的习俗，并探索它们的经济、政治和仪式层面，以便追溯出每个习俗以及各个其他相关的习俗之间的内在联系。马凌诺斯基曾指望库拉交易能如同众所周知的图腾崇拜一样被证明为是一种流传甚广的制度（Malinowski 1922：514），但塔伦西人却缺少像特罗布里恩德的库拉一样的简单而一致的交换网络，而且福忒斯发觉用马凌诺斯基的方式不可能得到一个有关塔伦西的清晰观点。

拉德克利夫－布朗提出了一些简单而一般的结构，可以据此得

出可验证的结论。这些结构中最有名的是单系继嗣群（unilineal descent group）的概念。据福忒斯说，当埃文思－普里查德和福忒斯同在田野工作时，埃文思－普里查德曾写信给他，建议福忒斯回到伦敦后去面见拉德克利夫－布朗。当这个会见被安排好后，福忒斯到达会见地点，发现埃文思－普里查德坐在沙发上，正在描绘努尔社会，而拉德克利夫－布朗斜倚着壁炉侧耳倾听。过了一会儿，拉德克利夫－布朗说道："这对我而言听上去像单系继嗣群。读读吉福德（Gifford）的书，年轻人。"（有关这件事的另一个说法见 Kuper 1988：191－2）。

尽管马凌诺斯基曾研究过特罗布里恩德人的母系继嗣，但他认为氏族和次级氏族很少强调母系继嗣对人际关系的影响，例如男人与父亲或母亲兄弟之间的关系。特罗布里恩德的继嗣群流动不定，部分地为这一说法提供了解释（见 Weiner 1976：38－43）。福忒斯和埃文思－普里查德都能接受拉德克利夫－布朗提出的继嗣概念，并在田野工作材料中运用这一概念论证努尔人和塔伦西社会的裂变支都是由父系继嗣组成的（见第四、五章的相关简评）。每一个继嗣群的规模大致相同，而且政治上自治。两个裂变支间的联系建立在内部成员禁止通婚的规则和共同对抗外来者的责任之上。

与马凌诺斯基不同，拉德克利夫－布朗不大重视个案研究。马凌诺斯基区分了他所称为"实际生活中不可测度的方面"，即日常惯例、对话、友谊关系等，它们"编织着数不清的线索"，构成了"社会组织的实质"（Malinowski 1922：19），还有更为正式的法定职责、仪式义务以及成规，这些可以就相关问题提出疑问，而依附于它的人们却很少在内心里感受到它们的社会的"明确的、具体化的法定框架"。对拉德克利夫－布朗而言"汤姆，迪克和哈利的实际关系将延续到我们的田野笔记中，并将为一般描述提供例证。但出于科学的目的，我们所需要的是一个对结构形式的描写"（Radcliffe-Brown 1952：192）。拉德克利夫－布朗在对社会进行"具体化"方面秉承了涂尔干的主张。他的方法被称为"结构—功能主义"（Structural Functionalism），因为它集中讨论社会关系的结构，并根据对维持结构所作的贡献而将功能归因于制度。

功能主义分析的关键概念

功能主义者进行社会分析的基石是地位（status）和角色（role）两个概念，最清晰地阐述这一点的是与拉德克利夫－布朗同时代的美国芝加哥人类学家林顿（Linton 1936：113ff），随后，拉德克利夫－布朗也对此有所阐释（Radcliffe-Brown 1940a）。马凌诺斯基在写到“功能的社会学差异”和“职责”时，并没有使用“角色”和“地位”这些术语。如林顿所说的那样，一个人，如果根据社会互动的权利与责任采取行动，并被待以特定的方式，他就获得了地位。如果他的表现和人们对他的地位的期望相一致，他们就扮演了相关的（associated）角色。根据这一理论：

某一地位是一种社会关系模式中的一个位置。

某一角色包括了与地位相关的各种行为模式。

每一地位都是一个特定的互动模式中的位置。个体的人可以拥有几种地位，这取决于他（她）所参与的是何种互动模式，以及在各模式中所充当的角色。那些被自动根据他们所拥有的某种社会地位的特定优点分配到个体的地位被称之为天**生命定的**（ascribed）。而那些仅可能凭着某种技巧或积累足够财富取得的地位被称之为**后天成就的**（achieved）。

这种每个人都对他人（或者，像拉德克利夫－布朗的学派将会提出的那样，对组成社会的全体人）负有责任的概念，是暗含在一种简单的象征意义里面的。当该社会的某些成员垄断诸如土地、牲畜、装备或人力劳动等生产资源的时候，这种暗示就显得很天真了。在任何类似情况下，那些掌权者都有将自己的意愿加诸他人的手段。这种重要的马克思主义观点却被功能主义者们忽略了。小规模社会，尤其是环境变化莫测的以狩猎—采集为主的社会（见第六章）是社会控制的功能主义模型的最佳证明。

功能主义者将社会结构设想为一个由互相联系的角色连结而成的地位网络。图 2.1 的图示中是四种已经得到承认的中间类型：成对的关系在两个互为补充的地位中存在，例如：朋友←→朋友，庇护者←→食客，或丈夫←→妻子。一个社会类目往往包含一定数量的共属某些地位的人，但并不以有共同地位的人为基础的有组织的

方式进行互动。在许多小规模社会中，人们继承被称为偶族（moiety）（社会的一半）的社会组织的成员资格，这将决定他们的通婚对象。如果这个偶族是**外婚的**（即不能和你的偶族成员结婚），偶族 A 的成员就必须和偶族 B 的成员结婚，反之亦然。

一个**社会网络**是由众多的对偶关联组成的。每一个人都至少与在网络中的其他两个人联系，但没有人能建立和所有成员之间的联系。同一个社会网络的成员既不共同占有财产，也不组织在一起为共同目的而行动。因此一个网络并不是明晰地联系在一起的，每种联系可能都建立在不同的角色上。如果一些网络中的成员激活他们和其他人的关系去执行一项特殊任务，就可以说他们组成了一个**行动组**（action set）（Fichter 1957），毛皮酒会（见第四章）就是这样的行动组。

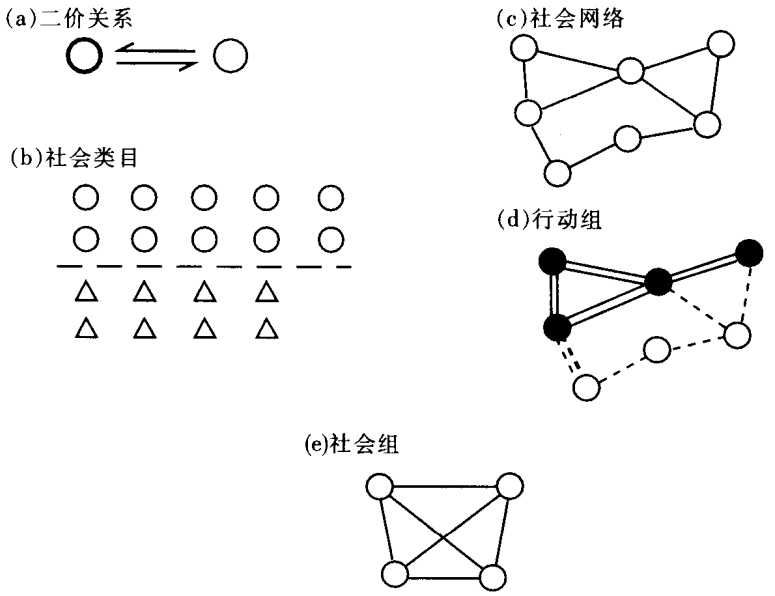


图 2.1　功能分析中的中间结构

一个**社会群体**（social group）具备一些使它可以和社会类别、网络和行动集合相互区别开的特征。它有明确认定谁是谁不是成员的限制。它有内在的结构，因此即使在群体内同时扮演几个角色，

每个成员和其他人的关系也是明确的。每个群体都有一个共同目的，或是管理共同财产，或在外来攻击中保护自己的成员，或崇拜一个神明。群体是相对永久的。小规模社会中的许多群体都是在刚刚出生的人中吸纳成员，每个孩子都加入他们父母所属的群体。一个被假定为永恒的群体，也就是说，被期望无限延续的群体，被称为**共享群体**（corporate group）。一个有时间限度的群体，例如因配偶死亡而解散的家户，可以被称之为**准群体**（quasi group）。

在涂尔干主义者传统下工作的功能主义者，特别是拉德克利夫-布朗和他的学生们，赋予了地位和角色（社会系统的基本粒子）以及共享群体以极大的重要性，共享群体超越个体生命并使社会结构得以永生。随着回归马凌诺斯基取向的互动理论的发展，网络、行动集合和准群体发挥了更大的作用，它把社会关系解释为协商的产物，而不是所有个体都在其中排定了位置的预设结构。（见第四章）在人类学家开始研究都市社区中的社会关系，特别是那些由不承担公共财产的劳动阶级家庭所组成的社区时，这些概念显得分外有用（Barners 1954；Mayer 1966）。

例　证

让我们看看这个概念是如何让我们清楚地认识以下4个不同的社会制度的：希腊牧羊人、东非牧牛人、前殖民时代的西非王国、一个拉丁美洲的贫民窟。非洲的这群牧牛人是一个经典的、由自治的共享继嗣群控制的群体，但这样的群体在希腊牧人和贫民窟的社会组织中却不存在。尽管共享继嗣群在西非王国中也存在，但它们已经被纳入国家的阶级结构，而且也不是政治性地自治的。萨拉卡萨尼（Sarakatsani）人有自己的山羊和绵羊，但为别人干活的贫民窟居民对住屋却没有法定权利，所以他们没有赖以建立社会关系的物质基础。

萨拉卡萨尼人

当20世纪50年代坎贝尔（Campbell）进行研究的时候，希腊北部的萨拉卡萨尼人还是季节性放牧者。在夏季，住在柴哥利（Zagori）的4000名萨拉卡萨尼人在海拔约3000到6000英尺的山麓

放牧羊群。冬季，当高山被冰雪所覆盖，低地阳光罕至的时候，萨拉卡萨尼人就把他们的羊群赶下来。萨拉卡萨尼人对他们放牧牲畜用的草地没有所有权，而是被迫从村落或修道院手中租用。当坎贝尔在田野中时，约有 100 到 300 个牧羊人在夏季依附于各个高处的村庄，与他们相伴的，是数量 25 倍于他们的家畜。每个家户都由一个独立管理自家畜群的核心家庭（双亲与孩子）组成。在冬天，家户共同租用草地，并集中管理畜群，从而会形成一种联合。这种联合被称为 stani（群队），因为他们一到春天就解散，所以他们的特点与准群体相符。居住在柴哥利地区的 4000 名萨拉卡萨尼人从未组成过单一的团体型群体。他们不曾有过组织起来抵抗外来者的共同行动，也没有可供彼此分享的财产。但坎贝尔发现他们仍然通过个人关系网络结合在一起，组织成了一个分享共同价值的共同体。他们根据伦理规则对每个人的行为进行评估，并争相在与之结伴的萨拉卡萨尼人中取得荣誉。以下的叙述将用现在时态对 20 世纪 50 年代坎贝尔所做的有机组织体研究进行描述（许多萨拉卡萨尼人目前定居在镇里）。

萨拉卡萨尼人的亲属称谓是**双系的**（bilateral），即对母方和父方亲属不加区分。正如下面将看到的，这与缺乏共享继嗣群有关。每一名个体都只把母系和父系的亲属（换言之，他母方或父方的亲属）辩认到第二代堂表兄妹的水平（图 2.2），这些关系组成了该个体的**亲族**（kindred）。对所有个体而言，整个萨拉卡萨尼人社区被分为两类：一些是亲戚，另一些是陌生人。**姻亲**产生的关系形成了第三种居中间状态的类目。信心、信赖和涉及他人财产时的坦诚只在亲戚之间存在。此外没有其他可以使人们联合起来的制度。

坎贝尔计算出一个亲族大约容纳 250 个人，其中一半是第二代堂表兄妹，他们处于亲属关系的边缘。如图 2.2，只有同胞兄弟姐妹才有相同的亲族，即使如此，一旦他们结婚，各自的姻亲也不同了。因此可以说，在萨拉卡萨尼人中，社会关系模式具有网状特征，其中每个人都和一些人存在二价关系（dyadic relationship），这些人跟另外的人也是如此。一个人的亲属往往散布在整个区域内，当家庭出外寻找牧场的时候，他们的亲属可以提供很好的款待，并可以主动提供出于自尊禁止男人向陌生人打听的本地信息。当一个男人卷入一场争斗或一场难缠的官司，他的男性亲属会帮助他。因为他是

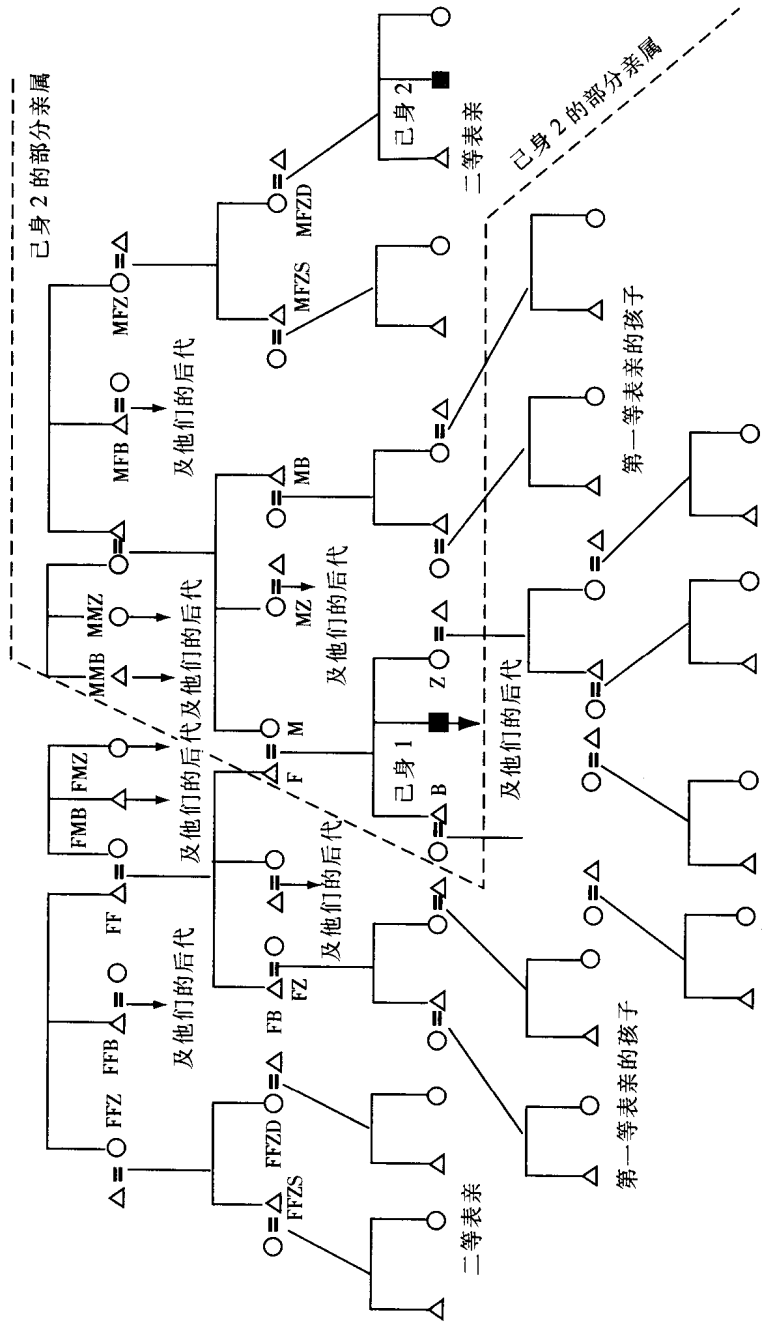


图2.2 萨拉卡萨尼人的亲属缺席和个人亲属的延伸

他们的亲戚，他们将因为他的不光彩而有失身份。同时，因为他需要他们的帮助，他也乐意听取他们的建议（这验证了功能主义社会控制理论）。一个男人不能偷他的男性亲属的牲畜，不能引诱他的姐妹或在他们的亲属圈子以外讨论私生活。他们不能和亲戚结婚。与非亲属通婚是必要的，它迫使男人和女人走出亲戚圈，创造新的社会关系。古迪（Goody 1983）曾提出，亲属之间禁止通婚的禁令是早期基督教会的发明。

这两种社会单位在萨拉卡萨尼人的社会组织中居于核心地位。两者都很小，而且都不是共享的。最小单位是个体应“付出全部时间、精力与忠诚”的核心家庭（Campbell 1964：8）。由于缺乏永久性，萨拉卡萨尼人的家户并不是一个共享群体。一个共享群体的成员不仅仅需要了解共同的权力并对其他人负有义务，作为萨拉卡萨尼人的家户成员，他们也需要一种招募新成员的方法，以代替死去或离开的成员。萨拉卡萨尼人的家户只在配偶的有生之年存在，因此最好被看作准群体。当孩子们长大成人并结婚时，他们就离开了原来的家户。随后原有的家户逐渐解散并被孩子们所建立的家户所取代。一个共享群体应拥有共享财产，其所有权对每个后代成员来说，都是前后传递并不可分割的。萨拉卡萨尼人的家户中毫无疑问也存在共同财产，即一群绵羊和山羊，家户住在一个简单的小屋里，里面还有宗教形象（画像）和生存所需的工具。当儿子结婚时，每个儿子都分得一部分羊群，这成为新家的个人财产。每个女儿分得几件圣像和家用器皿。与后代对这样东西的共同所有的模式不同（如以下两个例子中的个案），这里，每一个孩子都得到了一份独立的财产专有权，并出于对家户无可辩驳的忠诚，而共同负有为被强奸或被谋杀的同胞兄弟姐妹复仇的职责。

一个家户解散并被其他家户代替的过程是渐进的。在任何一个兄弟结婚前，他们要完全团结起来一致对外。但是，他们的利益将接二连三地产生分歧。一个已婚男子出于对妻子的责任，不能因为替同胞报仇而去拼命，孩子的出生使这一责任加重了，因为孩子的缘故，他必须加强与妻子所属家户的关系。尽管如此，已婚的兄弟们经常继续住在一起共同工作，并集中管理他们各自的绵羊和山羊。使他们可以这么做的组织是第二层的社会单位：群队（company）。为了租用优质的冬季牧场，必须与政府官员或村里有影响的人物商

洽。为了生产出能卖个好价钱的奶酪，也要求对畜群精心管理，对群队的腰包精打细算。每个群队都选出一个担任头领（称为 tselingas）的人。许多群队中包含已婚兄弟的家户，尽管这些人的畜群已经被清晰标出，但他们仍为共同的利益在一起合作。一个由有影响的 tselingas 带领的群队会吸引舅舅、外甥、连襟和表亲等领导的其他家户前来依附。

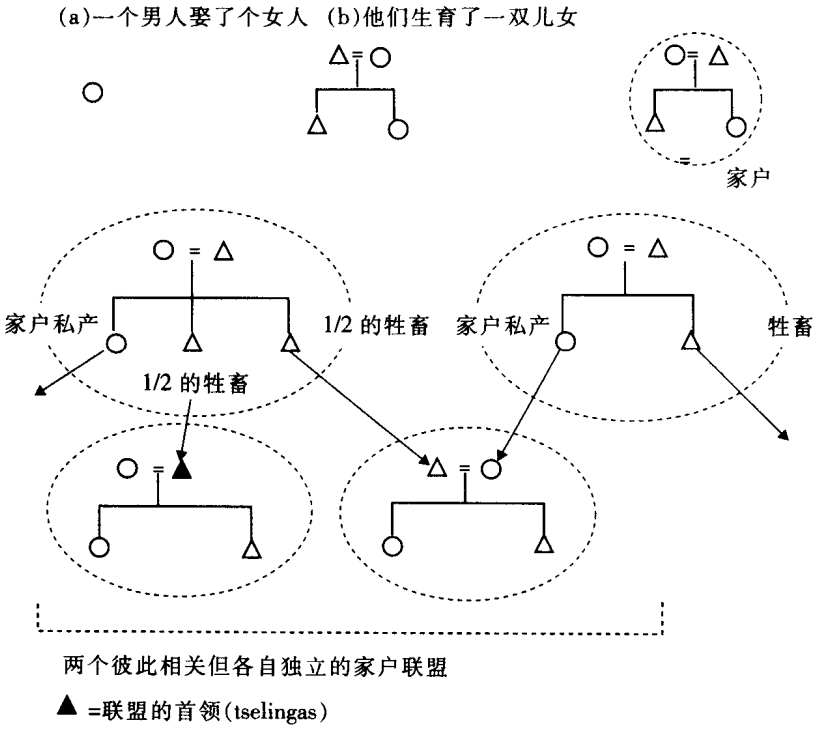


图 2.3 萨拉卡萨尼人的继承

群队成员凝聚在一起可以产生强大的力量，这可以从发生在 1954 年的一件事中看出来。十年前，一个有 80 人、2000 头绵羊和山羊的群队发现，总是租借给他们冬季牧场的穆斯林村民已经沦为难民，逃到阿尔巴尼亚去了。这个群队在该牧场放牧的权利受到了一些基督教村民的挑战，这些人侵占了穆斯林的土地，并说服地方长官支持他们。1954 年，这些萨拉卡萨尼人被告知不能再到这些牧

场上放牧了。作为回应，他们雇佣了两个有影响的律师，指导他们呈递了一份请愿书，请愿书上说“他们是单纯的人，但容易在紧要关头使用暴力”（Cambell1964：90）。直到这个群队重新聚集取道下山的消息传到这个村庄的时候，仍没有人理睬他们。就在这个节骨眼上，原有的决定被推翻了，理由是必须要找个地方容纳这么多人畜，否则有可能发生暴力和政治纠纷。

萨拉卡萨尼人的社会组织发挥了功能，使这些季节性放牧者得以保持他们所需的流动性，但是凶杀、强奸和复仇会产生世仇这种崩解性力量。同样显而易见的是，如果萨拉卡萨尼人有能力按照共享群体的形式结合，他们将会获得比群队更大的力量。

桑布鲁人

肯尼亚的桑布鲁人（Samburu）也是游牧者，但和萨拉卡萨尼人不同的是，他们有共享群体。他们属于从北部苏丹的努尔人和丁卡人（Dinka）到南部的肯尼亚的马萨伊人（Maasai）和坦桑尼亚延伸出来的牧民社会的一簇。可能是由于在历史上和希罗多德所描述的“衣索比亚人”有渊源，这些社会完全承袭了若干世纪以前因为撒哈拉沙漠化的影响而迁至南部的共同体模式。20 世纪初时英国在这些人现在居住的地区殖民的原因，并不是因为它的经济提供了创造利润的机会，而是为抢得占有阿姆哈拉衣索比亚（Amharic Ethiopian）的先机。与南方的传统王国不同，放牧的游牧民族拥有与他的殖民者不同的行政制度；他们就像希罗多德所描述的西西亚游牧民族一样保持着难以被征服的特性。埃文思－普里查德在对努尔人所做的田野工作中，曾致力于解决因这些无中心的人们的韧性而引起的困惑。

一个解释他们社会有机组织的关键是年龄级（age-grading），它使得年轻人在履行战士（moran）的职责时，就得从家庭的责任中解放出来；另一个关键因素是父子继承的（父系继嗣）共享群体，对牲畜的集中管理。在20 世纪50 年代和20 世纪70 年代研究桑布鲁人的斯宾塞（Spencer 1965，1973）说：战士的角色并不是已经在桑布鲁人中像休眠一样逐渐死去了（Spencer 1973：95），在别处，它仍然是一种活跃的角色，尽管他们的潜力已经在技能上悲哀地被高性能枪支转化了，这些枪支是在过去二三十年的历次战争中剩下来的。

要理解地位以年龄为基础配置的方式，就必须重视**年龄级**

（age-grade）和**年龄组**（age-set）之间的区别。年龄级是每个人都必须通过的一种社会类目。每个级都和一个地位相联系，这个地位限定了一个人必须采纳的在同级的其他成员面前和在其他年龄组成员的面前所表现的角色。桑布鲁人的男孩在行完割礼约十年之后将被承认为一个特别的年龄组。这一年龄组是一个**准群体**，它只在成员的有生之年存在。一个年龄组有点像学校里的一个班，而年龄级则类似于他们在学校生涯中必须经过的各年级。男性首要的年龄级是男**孩期**（出生到成年），**战士期**（成人到男人期的前段）和**年长期**（成熟的男人期）（见图 2.4）。女人没有年龄组，但有两个女性年龄级是受承认的。女孩时期的开始年龄和男孩一样，但是男孩必须在他们的战士时期保持未婚，而女孩则一般在成年礼之后尽快结婚。

<table>
<tr><th colspan="2">年龄级（等级）</th><th>年龄组的位置</th></tr>
<tr><td colspan="2">［已故者］</td><td>［组 A］</td></tr>
<tr><td rowspan="3">成人</td><td></td><td>组 B
组 C
组 D</td></tr>
<tr><td>［MORAN 的父亲］</td><td>组 E</td></tr>
<tr><td>［火把长者］</td><td>组 F</td></tr>
<tr><td rowspan="2">MORAN</td><td rowspan="2">［相邻组］
［己身］</td><td>组 G</td></tr>
<tr><td>组 H</td></tr>
<tr><td>男孩</td><td></td><td></td></tr>
</table>

图 2.4　桑布鲁人的年龄级

一个年龄组里的关系既友好又平等。权威主要运用在相隔的年龄组间。“火把长者”（Firestick elders）安排两组以下的男孩的初入仪式。他们可以推迟不守规则的男孩的初入仪式。一旦这个组被封闭为战士期，那些火把长者就负责教导和训练他们。不听话的战士（*Moran*）将来会生下被诅咒的孩子，看来战士确实不适合结婚，并因此没

有能力结业进入成人期。桑布鲁人认为火把长者训练战士的角色和父子关系是两码事，*Moran* 的父亲属于高于火把长者的年龄组。父亲与儿子年龄有可能出现巨大差距，这缘于男人结婚年龄的推迟。*Moran* 被强迫在一个和已婚男女隔离的营地居住，他们禁止食用已婚女子做的肉食（这方便地减少了女人与她们中意的同龄男子在灌木丛会面的机会）。战士们脱离了家庭责任，被布防在一个有利位置上，可以保卫他们的小村落免受畜群抢掠者的侵害，并可以结成队伍外出劫掠。*Moran* 可能有未婚的女孩作为情人，并和有夫之妇偷食禁果，但他们无须对因此而出生的孩子负法律责任。*Moran* 是孩子的**生父**（生物父亲），但不是父亲（社会父亲）。通过对社会结构的功能性分析，我们已经能够看出，桑布鲁人比萨拉卡萨尼人更为复杂。

在桑布鲁人中的父系继嗣，赋予了父亲以共享继嗣群成员的资格。功能主义理论假定继嗣群成员资格是取决于出身的，尽管实际上也可以用收养进行变通（见第 4 章维尔登对努尔继嗣的再分析）。

单系继嗣通过社会父亲（称父系继嗣）或母亲（称母系继嗣）实现继嗣的方式，确保了社会中的每一个人都自动地属于且仅仅属于一个群体：要么属于父亲所属群体，要么属于母亲所属群体。图 2.5 所展示的在萨拉卡萨尼人中将属于特定的继嗣群的人，也就是这样的群的存在方式。当一个支系（lineage）实行异族通婚的时候（即：人们不能和本支系的人结婚），每个人将会有一个包括了他或她的支系以外的人员的的私人亲族。这种网络之间的联系已经被亲戚的婚姻创造出来。功能主义理论把这样的网络解释为调和支系间的争执的一种手段，并因此也是涂尔干的裂变社会单位结合在一起的方式之一。

最简单的支系模式假定一对夫妻有一个儿子和一个女儿（图 2.6（a）），但实际上，有些夫妇孩子比较多，而有些夫妇孩子比较少甚至没有孩子。因此支系趋向于**分裂**。每一个裂变支（segment）在一种较高的层次上［A 和 B 图 2.6（b）］容纳较低层次下的裂变支［1、2、3 和 4 图 2.6（b）］。在父系继嗣的案例中，一个男人有两个或更多的儿子时，每个儿子可能在该支系中建立独立的裂变支。相反的事实在母系继嗣中也是成立的，一个女人的女儿将成为新的裂变支的建立者。一个支系总能自一个可知祖先追溯出其血缘，既使他们不能具体指出共同祖先的系谱，但支系总是聚集成更大的相信他们拥有共同血统的继嗣群。这样的群就是所谓的氏族。

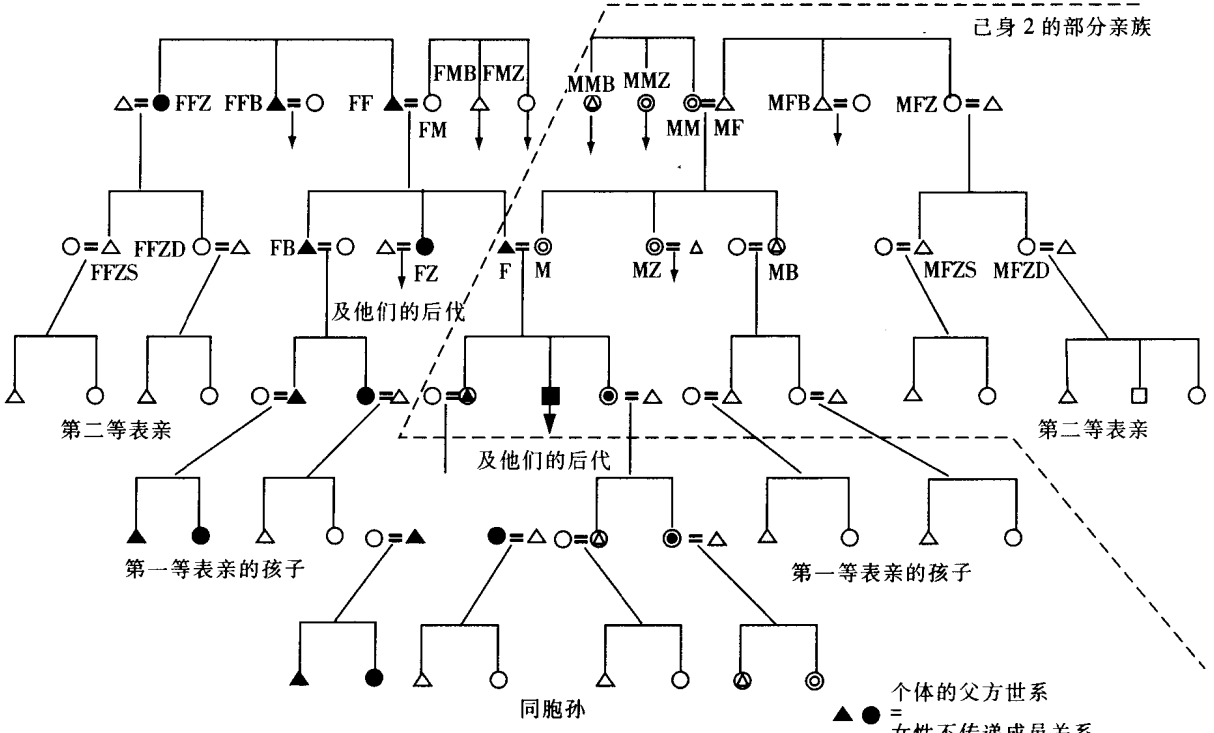
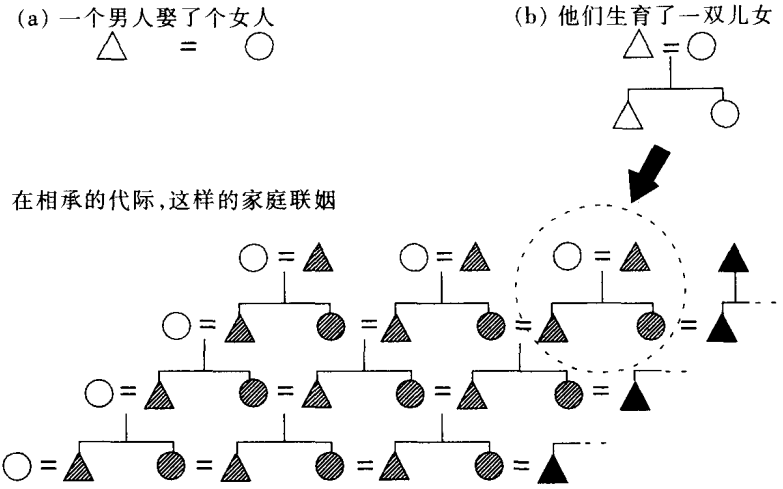


图 2.5 萨拉卡萨尼人的亲属制度与可能的继嗣组的成分的说明

F=父亲 FF=祖父 M=母亲 Z=姐妹 B=兄弟 S=儿子 D=女儿

注:图表表明,如果萨拉卡萨尼人采取母系继嗣时的母方世系的成员,以及如果采取父系继嗣时的父方世系的成员。



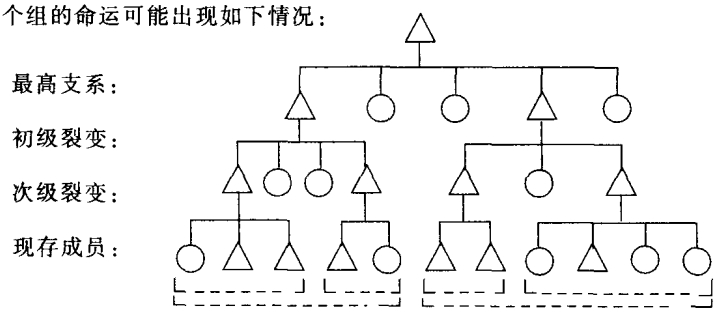
在这种模式下可以辩认出四条父系继嗣链,因此标记为:

i: ii: iii: iv: ... 每个人都仅仅属于一个继嗣组,即父亲的继嗣组。只有儿子把这种成员关系传递给下一代。

(b)实际上,有些家庭有许多儿子,还有些家庭有许多女儿。

因此继嗣组的规模会有所变化。

一个组的命运可能出现如下情况:



支系内的分支称为裂变。每个裂变在较高的层次上(A+B)都容纳了较纸层次的裂变(1,2,3,4)

图 2.6 单线继嗣和裂变支系

桑布鲁人的父系氏族是最重要的共享群体。斯宾塞发现在每个氏族内都存在一种合作精神,它的基础在于,同族人可以分享任何其他人的牛群。每个男人都意识到同族男子有权用他的牲畜做赠礼,尤其是用于赡养家户或结婚费用。尽管这样的赠品是要偿还的,但是"这是互惠的基本元素,它产生了对属于整个氏族的更大的畜群的假

想”（Spencer 1973：77）。同族人还在如何管理畜群方面互相提建议，鼓励丈夫尊重妻子的权力，并使年轻的兄弟不和年长的、未婚的兄弟竞争。属于同一个氏族的战士共同举行仪式，以排除所有的外来者。与萨拉卡萨尼人不同，这里的社会互动更有凝聚力，更大的群体可以在一起活动。

继嗣和年龄的角色规范着桑布鲁人的日常生活，并作用于有组织的营地生活。放牧经济和半沙漠化的生态环境形成了游牧民族的精髓。家户的头领愿意和同氏族和年龄组的人共同扎营，因为他们可以依赖彼此间的信任与合作。已婚男女的小屋和牛群被环绕营帐的荆棘篱笆保护着。在围墙内，年长者需要计划营帐的生活。家户中的战士必须在外围设帐以保护营地。他们被排除在决策过程之外，原则上，也不能靠近年长者的妻子。

萨拉卡萨尼人的社会明显缺少联合继嗣组，而缺乏世仇则证实桑布鲁人具有更强的社会凝聚力。为杀害取得赔偿不像萨拉卡萨尼人那样是死者所属家户的独有责任，而是延伸到了整个氏族或与受害者相对立的裂变支。杀人之后的五天，杀人者将从他自己的营房里被拉出来，他必须在几个月内穿着妇人的衣服，以使他成为一个被戏弄的对象。任何杀死杀人者来复仇的人也会被当作杀人者。一桩杀人案发生后一段时间，受害者的父系亲属就去攫取杀人者的牛群，如果他是个穷人，就夺取和他关系最近的人的牛群。鉴于畜群是作为赔偿用的，所有者不能进行反抗。如果杀人事件是经过蓄谋的，公众意见就会赞同进行一次迅速的抢夺牛群行动以防止复仇的可能性。如果杀人是出于意外，这种攫夺就会被推迟或不予进行。

为什么氏族不把它的牲畜作为一个单独的畜群集中喂养呢？斯宾塞认为水和牧场的分散性和不可预知的分布迫使每个家户必须独立处理自己的牲畜。在干旱的季节，父亲甚至不得不把他的几个儿子和部分牛群遣送到一个水池，其他儿子和牛则被送到到其他的水池去，即使在状态好的时候也只有大概四个家户可以驻扎在一起，否则周围的草场很快就会疲劳（Spencer 1973：21－22）。

由于桑布鲁人的氏族实行外婚，因而聘礼使牛群在氏族间流动。尽管斯宾塞发现氏族内的关系会因为有关牛群或是被标明作为聘礼或是作为杀人的赔偿的争论而受到损害，但建立在氏族间交换上的关联（相互关系）是氏族之间结盟的基础。没有超越氏族以外的权

威，甚至氏族的事务也是由年长者集中处理的。一个社会就这样连贯地存在着，这一社会可以在完全没有领导的情况下进行集体活动。埃文思－普里查德对努尔人的描述是对这种社会结构类型最早的阐述。

阿散德人

现在合并入加纳的阿散德（Asante）王国有一套英国人看来十分容易理解的政治系统。阿散德人属于一个由讲阿坎语（Akan）的人组成的较大的人群，他们的国家在和一个名为丹吉拉（Denkira）的较为古老的阿坎王国的争斗中发展起来。在西非，中央集权的国家已经存在了数个世纪，其中已知最古老的加纳王国是在公元800年以前建立的。最初阿散德人是一个独立国家的联盟，在大约1760年左右转变成了一个单一的中央集权的国家，19世纪早期是它最强盛的时代。

第一个英国探险队的队长被阿散德人的首都库马斯（Kumasi）的富有和手艺惊呆了。在报告中，他对他们1817年到达时的印象做了如下描述：

大约方圆一英里的范围内充斥着奢华和新奇的事物……太阳被从巨大沉重的黄金装饰物上以比它的热度更能令人接受的耀目光彩被反射回来，在四面八方闪耀，上百个乐队在我们到达的那一刻突然间奏响，伴随着几个酋长的夸耀态度……至少上百的足以遮盖30个人的伞或帐篷被擎举者上下翻举得灿烂夺目。酋长们，以及他们的高级首领、侍者穿着昂贵的阿散德服装，它们的尺寸和重量都令人难以置信，像古罗马宽外袍一样从肩膀垂下来。金银制造的烟斗和手杖从四面八方炫人眼目，令人惊异的栩栩如生的金铸的狼与牡羊的头悬挂在金手柄的剑上（Mcleod 1981：7，引自 Bowdich 1819）。

贸易是西非王国的权力与财富的基础。较早的国家如加纳，北越撒哈拉与穆斯林帝国进行贸易。无论如何，参与贸易仅因有地方特产而具备可能性。在中世纪，黄金与可乐树果实（可乐树果实可咀嚼用于抑制沙漠中长途旅行的干渴）被贩卖到北方去交换衣物和奴隶。精通文学的书记官南向旅行去协助治理王国。到15世纪，海滨的欧洲商人会收到来自阿坎的用于交换衣服和枪支的黄金和奴隶。新大陆的谷物，如玉米、树薯和花生等与同期被引入欧洲的土豆一

样提高了农业生产率。在西非的各个国家里，奴隶们可能也被投入劳动，去淘金或从事谷物耕作以维持发展中的城镇（见第五章）。到18世纪，库马斯的人口约有2万左右，依靠周围的农场的出产供养。技工们，如铁匠、金匠和伞匠，每一类在首府内都集中居住。

英国用了六次战争征服阿散德人。但即使在被征服后，阿散德人的国家也保留了原有的大部分结构，这些结构允许国家按过去的组织方式重建。阿散德人被八个外婚的分散母族分割开。每个氏族中都包含数额庞大的母方支系。每个生而自由的阿散德人属于他母亲的母方支系，也是该支系所属的酋邦的平民，他从酋邦里取得开垦酋邦林地的权力。一个母方支系内的现存成员通常在村子里占据一个“行政区”，容纳将近20个家户。每个村包括4到8个有代表性的氏族。发现村庄、并最先清理周围的土地的支系有权产生村落的头人，但他要接受居住在同一个社区中的其他支系的头领的建议。

阿散德人的母方支系是一个共享群体，拥有它的成员所耕作的田地，举行成员的葬礼，并照顾祖先的宗祠。它是外婚的。当一个女孩结婚时，她的丈夫把聘礼送交支系的头领。未经支系头领的允许没有人可以离婚。头领对支系成员之间的争端进行调停，并在村落会议中进行陈述。一个年长的女子将被选出来负责解决女性成员间的争端，为女孩举行成年礼。她往往是支系宗谱专家。大部分婚姻在同村落的支系间产生。尽管父亲被期望给孩子提供衣食，他对他们却没有法定的权力，因为（像特罗布里恩德岛民一样）他们属于母亲的支系，并完全处于母亲的兄弟的权威控制下。许多人与姐妹而不是与妻子共同居住，而且福忒斯发现15岁以下的孩子和父亲居住的不到50%（Fortes 1950：262）。

与桑布鲁人支系行使的政治自治不同，阿散德人支系被合并入了国家的等级管理结构中。在最初的同盟内，酋长是从贵族支系里推举出来的，而且酋长所在的社区是酋邦的首府。在他的社区中支系的长者不仅为自己支系的内部事务负责，也和酋邦其他村中的特定的簇建立联系（图2.7）。长者们表现为“法庭上的朋友”向村落传送信息并从村落中收集信息，并收取贡物。当联邦在形成一个单一的中央集权国家过程中，每个最初的酋邦变成一个 *oman* 即“分部”（division），而它的酋长则变成 omanhene。

当库马斯从与其他酋邦相等的位置中凸现出来时，它就成为中

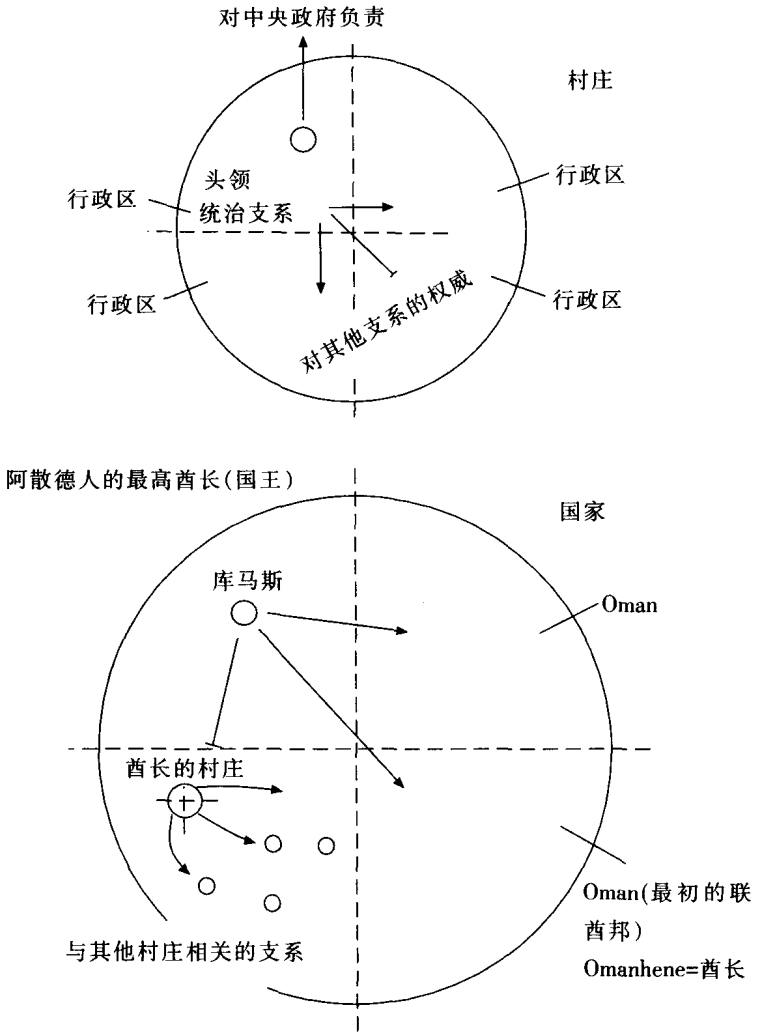


图 2.7　阿散德王国的图表式结构

央政府内的一席，而它的酋长也成为阿散德人 hene（国王）。从居住在首府的支系中选出来的长者会议承担操纵整个国家运转的责任。一些负责管理被征服的地域，另一些监督黄金生产。阿散德人的国家结构可以描述为“裂变性”（segmentary），因为较小的管理单位以同样的结构组成了较大的单位，但它是和看上去每个联合继嗣群彼

此政治独立的桑布鲁人社会感觉不同的裂变体。中央的权力由某些支系贯彻执行，这些支系的成员把支配权延伸到了其他支系的成员。这种中央政府的力量在很大程度上仰赖于对远途贸易的专制控制以及通过这种贸易所获得的武器。

洛斯派罗特洛斯（Los Peloteros），波多黎各的贫民区

洛斯派罗特洛斯是海伦·索法（Helen Safa）所研究的一个贫民区，在结构特点上和萨拉卡萨尼人有诸多的共同之处。贫民区社会生活的基本特点是他们没有更大的社会中发挥功能的共享群体。尽管马克思主义是索法的分析中主要的推动力，但论证它的居民面对城市精英的无力时，索法在对贫民区的社会结构的分析上应用了功能主义的建构。和萨拉卡萨尼人一样，贫民区社会缺少共享群体。棚户社区在很大程度上被排斥在政党、贸易同盟、教会等统治制度之外。洛斯派罗特洛斯的居民不信任联盟，认为他们是腐朽的。

百分之七十以上的洛斯派罗特洛斯居民没有土地，他们以依靠工资为生的农场或种植园劳动者身份的开始成人生活（Safa 1974：20）。乡下的土地多属于美国公司。低报酬，季节性失业以及失去居住权将这些居民从波多黎各的农村赶出来，住在首府边缘污秽的贫民区，日渐成为都市工业劳动力的主要来源。他们的居住地建立在城市边缘的公用地上。在1935年，第一个到达这里的人定居在当时的红树沼泽地。由于仍然受工作不稳定性的困扰，许多人只好干兼职或零工。贫民区没有污水系统，也不提供垃圾清理服务，更不可能提供工作机会。尽管房屋能买卖，但居民对他们建筑用地没有所有权。到1962年，大部分的洛斯派罗特洛斯人被清出，安排了新房子。

由于缺少共享群体，亲属网络对社会活动显得极为重要。在贫民区存在的三十年间，新来者往往和亲属住在邻近的地方。尽管许多人居住时间在5年以下，但一个包括了一些最早的居民的“老前辈”核心，使邻居群体具有一定的稳定性。20%的洛斯派罗特洛斯家户以女性为首，通常是年纪较大的妇女。索法提出，由于没有财产，男人和女人之间的关系无以维系。这也许是贫民区居民和萨拉卡萨尼人居民的社会结构最显著的区别。一个将家户连接在一起的亲属网络提供了重要的支撑，并且丈夫和妻子同他们自己的亲属保持了紧密的联系。尽管亲属群集合并不经常像他们在乡村农场里那

样，可以结成团队一起挣钱，但亲族仍然像一个紧密结合的社会单位一样运作着，为成员提供支持与友谊（Safa 1974：41）。

像柴哥利的萨拉卡萨尼人社区一样，贫民区被互惠关系的网络捆绑在一起。一个居民这样告诉索法："我们总有某些人需要的某些东西。"（Safa 1974：61）尽管如此，洛斯派罗特洛斯的居民和萨拉卡萨尼人相似，认为在亲戚圈外，邻居和密友每个人都为自己奔忙是理所当然的（Safa 1974：65）。协作通常是由突发事件，如在婴儿降生、房子着火等到来时组成的行动集合来进行。社区中没有中心权威，邻里间重叠的集合执行着社会控制的功能。有时候行动集合也在对特殊事件作出反应时出现。1959 年，一个邻里群体到导水管负责处抱怨在贫民区的一处水源短缺。他们被告知没有可用于此项目的基金，因为洛斯派罗特洛斯将被拆除。于是他们征集了邻居的支持拒交水费。在一份给市长的请愿书上签着大家的名。最后终于安装上了一条新管道。在对为铺砌和无路灯的道路的抗议过程中，常常组织起各种委员会。唯一的重要的正式组织是家务互助组织。

对功能主义者来说，桑布鲁人和阿散德人社会结构的重大区别在于桑布鲁人的联合支系是政治性独立的。桑布鲁人社会结构的权力平衡是由于支系的力量相等而产生的，他们之间分享着维持通过不同支系的成员关系网络调解出的和平关系的期望。在阿散德人的案例中，权力的平衡出现于宫殿的有机组织和全体平民支系的共同体之间。在功能主义的理论中，阿散德人相当吻合霍布斯的模式，即最高统治者与民众达成社会契约，而桑布鲁人社会，是一个解决无主权国家的社会稳定问题的例子。格拉克曼将东非牧者的社会结构和民族国家的国际关系做了对比（Gluckman 1970）。作为依赖其他社会作为自己必要物资通道的局部社会（part-societies），例如柴哥利的萨拉卡萨尼人社区和洛斯派罗特洛斯，都缺少联合的财产私有的群。然而，通过互相帮助成长起来的网络可以偶尔通过召集解决特别问题的行动集合提供集体行动的方式。

社会制度的分类

拉德克利夫－布朗对人类学最主要的贡献是发明了把 20 世纪上半叶所研究的数量巨大的非西方社会划分为典型与非典型的方式。

这由他对澳大利亚土著社会的分类为例证。尽管他在西澳大利亚开展田野工作，但那是在一个土著生活已经遭到殖民严重破坏的区域。他的许多数据是在一个小岛上的与世隔绝的专门收治性病患者的医院里收集到的，在那里他能获得宗谱和有关婚姻规则的叙述，但和马凌诺斯基不同，他没能观察到这些程序是如何在灌木丛里的传统生活中转换为日常互动的（Kuper 1983：44－5）。

拉德克利夫－布朗证明了，根据1930年的一项对社会组织的调查，所有被调查的130个澳洲“部落”都在社会结构上有着一定的相似性。

（a）具备一个由集结成游群的众多家庭构成的地方组织；

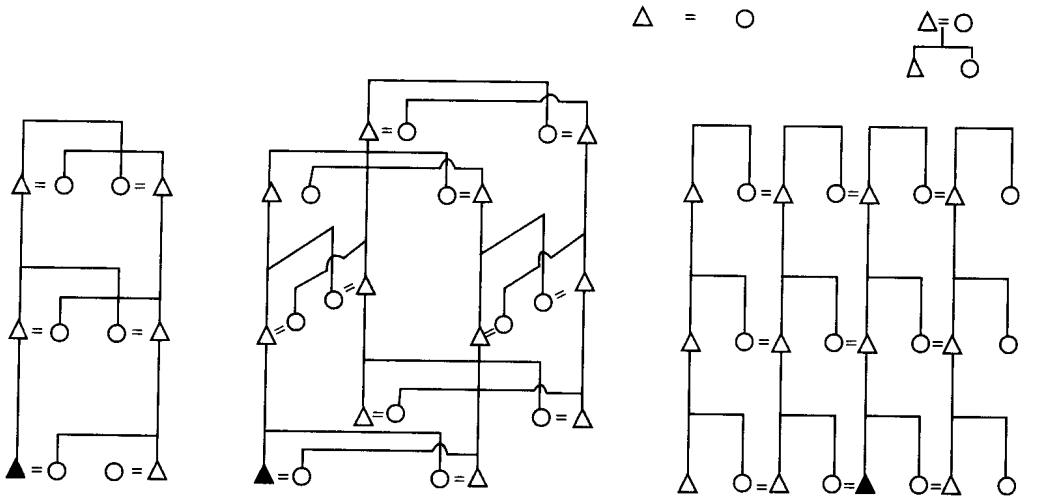
（b）社会类别中存在部落的分部，如偶族（前有定义，见38页）；

（c）使用特别的描述性亲属称谓，每种称谓都跟一个具体的婚姻规则有关（这样的婚姻规则在第三章中有叙述）；

（d）具有图腾式宗教。

这些社会组织中的共同因素展示出规律的变化方式（Radcliffe-Brown 1930－1）。亲属称谓对应着婚姻规则，也符合偶族体系产生的范畴。地方群体对应着一个图腾崇拜氏族的男子及妻儿。拉德克利夫－布朗提出土著社会有限的分类范围是可被辨认的，他根据有代表性的部落命名每一种类型为：卡列拉（Kariera）系统，阿兰达（Aranda）系统，穆尔金（Murngin）系统以及诸如此类（见图2.8）。这130个已辨明的案例中，每一个都被分配到这种或那种类型里。

拉德克利夫－布朗通过含蓄地认同19世纪社会进化观点在复杂性方面的增长尝试将不同的土著社会“种类”（species）联系起来。他趋向于一种斯宾塞主义的观点，认为较低水平的社会融合通过时间途径能找到通往较高水平的道路。鉴于拉德克利夫－布朗将精确的预测看作科学的、成功的假说的特征，他试图表明他可以根据这一复杂性假说来预测土著社会的结构。斯宾塞与吉伦已经根据文献论证了中部澳大利亚的阿兰达社会系统（Spencer and Gillen 1899）。拉德克利夫－布朗认为，阿兰达亲属称谓和次级组织来源于一个更简单的组织形式，这种组织将在西北澳大利亚发现。它也确实在那里的卡列拉和其他社区中存在（图2.8表明阿兰达系统如何被具体



在卡列拉系统中，分属两种继嗣链的男人在婚姻中交换女性。从被标记为个体的男人的视角、追溯该系统中占据不同位置人可以采用不同的方式。他娶的女孩既是他母亲兄弟的女儿，又是他父亲的姐妹的女儿。这两种关系因而使卡列拉系统中对父亲的父亲和母亲的母亲的兄弟采取了同样的称谓。

在阿兰达系统中，四支不同的继嗣链彼此交换女性。个体的父亲和个体的母亲的母亲的兄弟分别属于不同的继嗣链，在阿兰的亲属称谓中，对这些人的称谓也各不相同。

在穆尔金系统中，个体可能与其母亲的兄弟的女儿结婚，但是不能和父亲的姐妹的女儿结婚。这两种关系的差异可以通过不同的亲属称谓来判断。

F=父亲　　M=母亲　　FZ=父亲的姐妹　　B=兄弟
Z=姐妹　　MB=母亲的兄弟　　FF=父亲的父亲　　MM=母亲的母亲

图 2.8　拉德克利夫－布朗对澳大利亚亲属制度系统的分类中的继嗣、亲属制度、婚姻

化为一个卡列拉系统的更复杂的版本）。不幸的是，卡列拉系统已经由在西北澳大利亚的戴西·贝茨（Daisy Bates）证实，她是一个业余人类学者，曾重婚嫁给两个男人，其中一个在布尔战争中因为射杀囚犯而被处决。贝茨宣称拉德克利夫－布朗剽窃了她的田野笔记：这一说法后来得到尼德姆（Needham）支持（1974）。怀特（Isobel White）则声称这一事件更复杂。拉德克利夫－布朗应该是从贝茨的著作中了解到了一些卡列拉系统的基本要素，但可能是将它们一起装进了他自己有关系统结构的一般认识里（White1981）。

在晚年，拉德克利夫－布朗写到分类是科学研究的基本前提，他投入了全部精力致力于设计划分人类社会的方法（Radcliffe-Brown 1951）。他可以被视为社会人类学中的林奈（Linnaeus）。林奈是一个神创论者，他相信生物物种间大部分的变异都由最初的神创而引起，在此之前则一无所有。像林奈一样，拉德克利夫－布朗对社会历史的兴趣远远不及设计出一种被视为基本稳定的类型学（typology）。拉德克利夫－布朗的方法是推断出操作标准，并且一旦结果性类型论确实使人类社会系统的范围清晰化了，他们就将注意力从马凌诺斯基研究的个体策略上转移开。类型学对类型之间多样性的研究是不利的。

拉德克利夫－布朗和他的追随者由于把社会分类成典型与非典型之后沉湎于进行“人类学采集蝴蝶标本”而受到利奇（Leach）的嘲笑，似乎每一部新民族志都可以根据某些任意的原则（诸如蝴蝶翅膀的颜色或腿的长短）钉在标本架上（Leach 1961a）。把希腊牧者和波多黎各贫民区居民的社会结构划分在一起有什么用呢？中央集权政府在阿散德人的存在和中央集权在桑布鲁人的缺失是他们的政治系统之间最重要的区别吗？无疑，当民族志逐渐积累后，一些依照特定的得到一致认同的标准描述社会的方式，如继嗣规则，需要用于帮助进行比较和概括。其中一部经典的结构功能主义民族志是以拉德克利夫－布朗的风格编撰出来的：《非洲亲属制度与婚姻》（1950），由拉德克利夫－布朗和福德（Daryll Forde）执笔。另一部是福忒斯和埃文思－普理查德编写的《非洲政治系统》（1940）。在为《非洲亲属制度与婚姻》作的导言里，拉德克利夫－布朗写道：“要理解任何一套亲属制度，都必须进行社会结构和社会功能的分析。社会结构的组成成分是人，而一种结构则是对人们在被制度化

地限定和管理的关系的安排。”（Radcliffe-Brown 1950：82）在他的导言中，他把亲属分成了几种基本的类型。亲属制度以继嗣为基础，因此继嗣的类型就是进行判断的特征。继嗣可能是血系的（换言之：双边的，像在萨拉卡萨尼和派罗特洛斯所见的一样）、父系（和桑布鲁人一样）、母系（和阿散德人一样）或双系直线的继嗣。血系继嗣（意即：双边亲属制度）使个人的亲族增加，直系继嗣则是对支系起作用。婚姻通过在亲属组织之间产生新的关系而对社会结构进行重新排列组合。拉德克利夫－布朗证实：这样的类型学不仅允许对非洲亲属制度进行分类，还使它们得以和印第安、北美、条顿人和都铎时代英国人的亲属制度进行比较。

由福忒斯和埃文思－普理查德在《非洲政治制度》里设计的非洲政治制度的类型学本质上是对社会进化的前功能主义模式进行修订：从没有私有土地权的狩猎者—采集者，到生活必需品不集中但属于祭祀群的农牧业者，再到传统的朝贡国家。在《非洲政治系统》的序言里，拉德克利夫－布朗把政治组织定义为：“凭自然的力量，在一个地域框架内，通过强制权威根据使用或使用的可能性的有组织的运作来建立和保持社会秩序”（Radcliffe-Brown 1940b：xiv）。两种首要的非洲政治系统类型得到了确认：国家（如阿散德人）；存在中央集权的权威；无国家社会，（如桑布鲁人），由于社会分支力量的平衡而使社会秩序得以维持，并在争端中保持各部分的平衡。

这种人类学的方法最主要的缺点是它很大程度上停留在描述层面。没有任何假说来解释为什么人类社会的变化会采取特定的形式。母系继嗣是社会变革早期阶段的残存这一伪历史理论被摒弃了，但没有关于人类社会行为的可供替换的因果理论来填补它的空缺。拉德克利夫－布朗写道：“世界上所有的亲戚制度系统都是社会进化的产物，进化的一个基本特点是多样性……因此亲属制度系统形式上存在极大的多样性。”（Radcliffe-Brown 1950：82）不幸的是拉德克利夫－布朗的多样性概念很容易产生误解。他没能把它与任何适应概念联系起来，并且他和赫伯特·斯宾塞一样，想象社会系统独立发展，而不是作为个体行为变迁的结果。这样的理论本应难以得出的原因是社会系统被具体化了。制度呈现了它们本身的生命力，从而取代了马凌诺斯基认为的社会行为模式是人们通过互动促进利益的结果这一视角。根据埃文思－普理查德的观点，由于努尔人的支系

结构是“深深地根深蒂固的”，以至于实际上努尔人可以四处迁徙，并通过他们觉得便于强调的、或是血亲或是同源纽带的联系依附于任何他们所喜欢的社区，这是一个经典的范例（见第四章）。功能已受到象征论的限定：习俗的功能是它为促成社会团结一致所做的贡献。为什么习俗采用它们所采取的形式？因为这是它们必须采取以便对长久维持社会系统类型有利的形式。

阿萨德（Asad 1973）也对结构—功能主义提出了一个同样严厉的批评。虽然马凌诺斯基顾虑殖民主义的影响是事实，拉德克利夫-布朗的信徒所写的专著却很少或没有出现这个问题。阿萨德提出：功能主义者由于需要依赖殖民政府打通进入田野的通道，因此他们审慎地淡化了社会变迁。他们出于自觉或其他原因，寻求重建共同体未被殖民之前原有的样子，这种做法不仅最小化了非洲本土历史的原动力，也最小化了奴隶贸易的影响，以及租税的引进、有偿劳动与殖民官员的对土地终身保有的所有权。阿萨德提出：“支持研究专家的掌权者，期待一种最终可以肯定其世界观的结论，正因为如此，人类学就不太容易生产出具有颠覆性意义的知识。”（Asad 1973：17）这解释了为什么索法要依赖马克思主义去分析贫民区居民的无权状态。其他人类学家对这一批评的反应将在第五章和第七章里提及。

第三章　结构主义

20 世纪 50、60 年代，法国人类学家克劳德·列维 - 斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）所倡导的结构主义同拉德克里夫 - 布朗及其学生所实践的结构—功能主义有紧密的联系。二者均深受涂尔干理论的影响。其主要区别在于，布朗研究社会行动（social action）的规律，他认为社会行动表达了由网络系统与社会群体构成的社会结构；而列维 - 斯特劳斯将认知结构置于人类思想之中，将社会互动视为认知结构的外在表现。结构主义反对马克思主义的理论，即人们的信仰与观念是由其所处的物质环境决定的。20 世纪 60、70 年代，美国的认知人类学发展出一套分析文化结构的方法，像列维 - 斯特劳斯那样研究亲属关系、象征交流及自然世界的内在分类。德安德拉德（D'Andrade）认为，正是 20 世纪 50 年代计算机语言中人工逻辑的发展激起了人们在接下来的几十年里试图发现人脑的自然逻辑的兴趣（D'Andrade 1995：10）。

涂尔干与结构主义起源

最早的结构主义分析出现于 1903 年，涂尔干与其外甥莫斯发表了合著《原始分类》（Primitive Classification）（Durkheim and Mauss 1963），他们力图重构原始社会里存在于人们的集体意识之中的逻辑思维的起源。回到卢梭提出的语言起源的问题上，涂尔干与莫斯采取同后来的结构主义方法相反的路径，二人认为，自然界的分类过于复杂，个人心智无法将其塑就，那么分类是否有其借以依赖的内生力量呢？他们断定，最初的分类是集体创造的；并进一步指出，自然分类的结构不可能源于对自然的简单观察。对于族（families）与属（genera）的等级划分并不是纯粹经验主义的。因而，他们得

出结论，社会也提供了确立自然分类的结构。毕竟，“**属**”（genus）这一术语原本是指罗马的亲属群体（kin group）。

他们视澳大利亚土著社会为遗存下来的最简单的人类社会，并重新建构了氏族图腾制度发展为史特瑞劳（Strehlow）、斯宾塞和吉伦所记录的中部澳洲之社会形式的路线（Strehlow 1907 - 20；Spencer and Gillen 1899），后来这三位著者也影响了拉德克里夫 - 布朗。假定最简单（因而）也是最早的复合社会的形式是包含两个裂变分支的单位，他们设想“偶族”正是最早的社会分工。偶族往往有各自的图腾标志，如鹰（猎鸟）与乌鸦（食腐肉之鸟），它们构成互相对立的双方。一个分支系统（如涂尔干与莫斯所言之“婚级”）后来的发展使得每个偶族都发生了普遍分化，产生了四分（four-fold division）的社会（见表3.1）。事实上，氏族数量比这要多得多，因而他们认为社会分化为许多氏族正是社会发展的第三个阶段，并由此得出这样的论点：在偶族及氏族的层面上都可以看出，自然分类源发于社会中人的分类。

表3.1　涂尔干与莫斯假想的对澳洲土著社会制度发展的重构

		鸸鹋氏族（emu clan）
偶族 I（鹰）	婚级 A	蛇氏族（snake clan）
	婚级 B	毛虫氏族（caterpillar clan）
		袋鼠氏族（kangaroo clan）
偶族 II（乌鸦）	婚级 A′	负鼠氏族（possum clan）
	婚级 B′	蜥蜴氏族（lizard clan）

涂尔干与莫斯主张，图腾制一旦得以建立起来，它便“反作用于其致因”，引起社会差异的不断增加。如果澳洲土著社会日益分化为越来越多的氏族，这可能是对社会形式的哲学反映的结果，而正是思想制度的发展使之可能成立。他们认为，澳洲中部的阿兰达形成了较复杂的包括八个分支在内的社会制度，而不是历史记录中在澳洲东部形成的四分制（four-section system），这正是二人设想的发展过程的结果。在此，我们也可以看出拉德克里夫 - 布朗的理论渊

源，布朗在此基础上得出论断：阿兰达的亲属制度是由较早的卡列拉类型发展而来的。将视线移至澳洲之外，我们在据称更为复杂的北美土著（如祖尼人）社会制度中能够找到这种发展序列的结果。许多人认为，中国道家哲学推动了这一进程朝向在早期哲学中可以窥见的抽象与“相对理性”规则不断发展。

涂尔干与莫斯的理论非常具有冒险性，它包含许多无以辩护的假设，认知的社会因果律是无可论证的。他们假定社会的单线进化，并依据单线进化将历史上互不相干的文化排序定级安置于单一的按照复杂性原则构筑起来的阶梯之上。虽然人们永远不可能重构最初的图腾分类出现时的情境，但尼德姆（Needham 1963）曾经指出，将澳洲社会同较为复杂的其他社会［如卡拉哈里（Kalahari）的巴萨瓦（Basarwa）或桑（San）部落］作简单比较即可看出，氏族与图腾制并非必然同狩猎采集者的文化相联（Barnard 1989；可参见 Lee 1979：340－1，他认为 19 世纪的朱/’沃斯［！孔桑］（Ju/’hoansi［！Kung San］）中存在过某种形式的图腾制）。

涂尔干在其后来的著作《宗教生活的基本形式》（The Elementary Forms of the Religious Life）（1915［1913］）中将对图腾制的分析推向深入。他在这本书中指出，宗教起源于集体意识的神圣化，因此，要重构宗教之源必须揭示出人们首次认识到集体意识时的情景。涂尔干继续推测道，澳洲土著社会是已知社会中的最简单者。斯宾塞与吉伦（1899）所著的关于澳洲中部的民族志描写的是，中澳地区的某些仪式是怎样在参与者猛然间一起冲向舞场中心时达到高潮的。涂尔干认为，这一情节再现了氏族成员首次相遇的时刻。似乎涂尔干所想象的初始环境与卢梭之间没什么两样，卢梭设想，人们原本是一些单独的个体，徘徊于广阔的地域；不过，涂尔干偏向于认为，人们会定期从灌木丛中现身并彼此相遇。这种会面就像核反应的开端一样，掀起了一股横扫参与者心性的社会潮流。而且，参与者视其为同外界个体交往的精神力量。

涂尔干认为，尽管土著居民意识到了氏族集会时产生的社会潮流，但他们只能借助“象征”来表达自己的意识。氏族图腾便充当了象征。涂尔干学习中澳洲民族志，从而认识到人们赋予在仪式中使用的物质实体以特定的重要性并以此代表氏族图腾。他得出结论，“如果听任成员自己，那么他们的个体心智是彼此相近的；他们只能

通过表达其内心状态的符号相互交流”（Durkheim 1915［1912］：230）。神圣事物是氏族成员互动时所感觉到的集体力量之意义的具体认知表现。氏族成员在仪式上祭典图腾祖先重申了更大的复合社会中的群体认同。他认为，事实上，作为一个完整体系的社会要想长存下去有赖于不断定期地重申各组成分支在整体中的位置。每个氏族同某个特定动物标志之间的联系是颇为随意的。某一氏族是将蛇、负鼠还是袋鼠作为氏族象征并无大碍。但是，一旦集体意识中建立起一种联系，其则成为自然而永恒的存在。

令人惊奇的是，这种思辨的理论本应颇显解释的成效，但事实并非如此，这可能是因为涂尔干完全没有认识到解释习俗在当代社会的功能并不需要建立在对习俗起源的思辨主义重构的基础上。涂尔干关于象征行为的功能理论激发了社会科学领域里的三条发展路径：结构语言学，关于神话与仪式的结构理论，功能主义宗教学说。

结构语言学（Structural linguistics）

涂尔干发展其图腾制理论之时（1906—1911），瑞士语言学家索绪尔也通过在日内瓦开设普通课程，向人们介绍他的结构主义语言学理论。虽然索绪尔在他将授课讲义付诸书稿之前就去世了，但曾师从于他的几位学生根据他们的课堂笔记重组了他的理论。索绪尔曾三度开授这一课程，但每一次他的观点都会有某种程度上的改变，即便是那些听同一次课的人也会发现彼此的笔记并不能达成完全一致。出版的著作表达了学生们认为索绪尔想要说明的观点（Saussure 1959：xiv-xv）。几位作者后来指出，索绪尔将涂尔干的氏族图腾制模式解释为一种较普遍现象的特殊情况，并由此形成其关于符号交往的普遍理论（如 Barthes 1967：23；Ardener 1971：xxxiv）。索绪尔认为语言发端于对事物之声音的模仿；因而，人们要发出犬吠的声音互相交流关于“狗”的信息；或发出嗡嗡声表达“蜜蜂”这一信息。如卢梭那样，索绪尔认识到，在所有的现存语言中，大多数词语的意义均是由其发音与意义间的专门或日常的联系而推衍出来的。虽然象声词能够说明假想的早期语言传达意义的方式，但它无法解释语言在历史过程中是如何发挥作用的。语言具有涂尔干赋予集体意识的所有特征；语言于使用语言者出生之前既已存在，并且语言似乎将自身强加于人们，好

像人们别无选择只能接受语言的规约。索绪尔认为，正如涂尔干在氏族图腾信仰模式（见表3.2）中所示，氏族同雕刻在氏族圣物上的特定图腾标志有着专门的联系，因而每一个语言概念都是同发音专门联系在一起的（见表3.3）。发音是**所指**（signifier），概念是**能指**（signified），二者共同组成一个语言符号（linguistic sign）。每个氏族的图腾标志的重要性有赖于其在裂变社会的结构中所处的位置。每个语言学符号的意义是由其在整体语言中所处的位置决定的。“小溪”（stream）比“河”（river）小，但比“溪流”（rivuler）大。索绪尔的理论比涂尔干的学说更为复杂，他所提出的一个重要补充在于，他向人们介绍了**语言与言语**的区别。言语是运用语言中的词汇与语法构建无限的系列表述。索绪尔指出，我们可以通过两种路径将符号连接起来，首先是“横组合链”（syntagmatic chain），如用一个动词联系在一起的主、宾语（“The woman threw the ball”）；其次是词形变化的纵聚合链（paradigmatic series），它是由能够用以取代语段结构链中任一符号的替换词构成的（“the child threw the ball”；“the woman found the ball”）。索绪尔也指出，语言是会逐渐发生变化的。我们可以从**共时性**角度，即无论何时都将符号置于其在语言结构中的位置上来研究它；也要注意考察符号的**历时性**发展，这是因为一个语言符号的意义会随语言结构的改变而发生变化。

表3.2　涂尔干的图腾制模型

群体	氏族A	氏族B	氏族C等	（社会群体）
图形	鹈鹕	巨蟒	袋鼠	（动物象征）

表3.3　索绪尔的语言符号模型

概念	RIVER	STREAM	RIVULET等	能指
发音	‘river’	‘stream’	‘rivulet’	所指

结构主义者的仪式理论

英国功能主义者如马凌诺斯基与拉德克里夫-布朗汲取了涂尔干的理论推断，即人类宗教既“反应”了其社会制度结构，也起到

维持制度现状的作用。我们希望相毗邻的人们所述说的神话之间的变化能够反映出其社会制度间的差异。中央集权的政治制度同高高在上的上帝信仰相连，上帝只有较少的神灵作为其与凡人之间的沟通媒介；而非中央集权的政治制度是同拥有许多处于同等地位的神的宗教联系在一起的。尤其是，建立在祭祀群基础之上的社会如努尔人与塔伦西人是与祖先崇拜紧密结合着的。

在欧洲大陆同涂尔干有较为紧密联系的人类学家接受这一主张，即一种文化的信仰体系有一定的赋予仪式行为以意义的内在逻辑。他们也像英国学派一样反对早期学者，后者将习俗解释为他们所假想的人类社会进化链条上早期阶段的遗存。英国学派认为应当从每种习俗对社会制度的当代影响方面解释其现时的存在。赫茨（Hertz）（1960［1909］）与范·吉内普（Van Gennep）（1960［1905］）认为，人们应当从每一习俗在认知结构中所处的位置上探究其意义。在其论著《右手的优越》（*The Pre-eminence of the Right Hand*，初版于1909年，1960年重印）中，赫茨证明了多种文化的一般趋向，即人们将右手同力量与秩序相提，将左手与混乱和软弱并论。他断定，右与左的结构对立代表着更为普遍的正确与错误之间的对立。他认为这是可以说明“原始人”是从双重对立的角度思考问题的这个一般趋向的例证。从生物学意义上而言，文化将统计发现的多数人惯用右手而非左手的倾向转换为充斥意义内涵的绝对对立。他写道，“如果与有机体不相关的外来影响并未增强和固定右手的优越性，那么流行于人类之中的惯用右手这一模糊倾向并不足以导致右手的绝对优势”（Hertz 1960：91）。

在《过渡礼仪》（The Rites of Passage，初版于1905年）一书中，范·吉内普探讨了三重的文化结构，而不是考察双重的文化结构。他认为人类社会有一个一般趋向，即以从一个城镇/国家到另一个城镇/国家的旅行或他所说的“地域过渡”（territorial passage）模式来理解人所面对的地位变迁（Van Gennep 1960：18）。地域过渡包括三个方面：从来源地中分离出来，转入并融合进目的地。正如右手与左手的对立能够代表更为普遍的道德对立一样，地域过渡也可以表明社会中任何一种地位变化。“抢婚”，即新郎及其兄弟冲入新娘的房间，把她抢走并带到婚礼上的习俗，不是想象的人类进化史上早期时代（那时野蛮人把妇女聚集在一起，把她们带回家里）

的遗存，而是一种象征性的分离表演，新娘离开其未嫁时在父母家中所处的环境而踏入新郎家中。诞生礼、成年礼及葬礼也具有同样的结构。正如范·吉内普所强调的那样，“本书的主要目的是明确地反对常规的研究步骤，即从一系列庆典中抽取出各种各样的仪式，并孤立地看待它们，因而使之脱离于赋予仪式以意义并揭示其在动态变化的整体中所处之地位的背景”（Van Gennep 1960：89）。尽管范·吉内普所举地域过渡一例不是他建构过渡礼仪的唯一意象，但一些其他形式的过渡仪式也具有同样的三分结构，如表3.4所示：

表3.4　过渡礼仪象征符号体系的三分结构

	分离	转移	融合
(a)	离家	旅经不毛之地	到达目的地
(b)	被怪物吞食	躺在怪物腹中	再生
(c)	不道德的秩序	血液使之终结	为新秩序所取代

列维－斯特劳斯

列维－斯特劳斯进一步发展了结构主义理论，这主要表现在两个方面，首先是他对亲属制度结构的分析，后来他研究了神话的结构。列维－斯特劳斯的亲属关系研究集中表现于，他发现，在生活于澳洲、亚洲和美洲的、历史上毫无联系的人们中明显存在相似的婚姻规则。所有这些社会都有一些规则，诸如此类的规则明确说明了一个个体应当同其交表亲属（cross-cousin）结婚。交表是指己身的异性同胞的孩子，即兄（弟）的孩子与其姐（妹）的孩子之间互为交表。这种亲属制度与在非洲做过研究的英国人类学家所熟悉的情形截然不同。在所谓的非洲继嗣制度中，合并的继嗣群往往由200或更多的人组成，有时规模更大。继嗣群内部划分为诸多分支，家系外的通婚较为自由，每个成员都有根据婚配的父母追溯而来的独特的亲属关系网络。人们一般都会禁止子女在父母所属的家系内寻找配偶，从而使得家系之间亲属关系的衍生更为多样化。在列维－斯特劳斯所研究的联姻制度中，保持异族通婚的家系规模较小，可能只有50至100人。此类家系同其他家系有规律地交换婚姻配偶从

而形成常规联盟。很可能某个家系里连续几代人的婚配对象都是属于同一个家系的。因而，一个人的交表便成为其优先的婚配对象。

什么是交表婚?

以委内瑞拉南部的雅诺马马（Yanomamo）和与巴西相邻的地区为例能够详细说明交表婚的特点。虽然殖民者大肆伐木、开采金矿，使雅诺马马陷入异常混乱的境地，但这里仍能统计出一万人。在殖民者入侵之前，雅诺马马人居住在由 40 - 250 个居民组成的村庄里（一般每个村子里住 80 人）。雅诺马马四周森林密布，但每个村庄都为可以种植车前草（一种类似于香蕉的水果）的园圃所环绕。雅诺马马为非中央集权地，它属于小规模的父系自治群体，后者依靠与其他家系在婚姻中交换妇女而维持彼此间的联盟，对象联盟的成员可能是同一村落的人，也可能是邻近社区的居民。

雅诺马马人时常搬迁居住场所。他们之所以这样做部分地是因为园圃的土壤肥力会逐渐耗尽，必须及时休耕，但他们不断迁移常常是为了逃脱其他雅诺马马人的袭击。曾描述过雅诺马马婚姻制度的人类学家契农（Chagnon）指出，在战争中表现出无情的残忍是首要的男性品德（Chagnon 1968）。男人们必须在日常行为中不断证明自己勇敢而毫无怜悯之心。相邻的村落之间战争不断，有时整个村庄为避开邻人侵袭而迁走。此外，如果一个村落居民达到 150 人，超过了临界规模，由于社区内部不能相容的宿怨爆发而不得不分裂，其中一个家系的成员将从该村落中迁出。

砍伐树木开辟新的园圃是一件相当艰难的工作。人们必须把车前草的种子和剪枝带到新的住地，并携带充足的储备食物以保证人们维持到新的园圃收获果实。头一年，新园圃的产量不均。成功的婚姻联盟至关重要，因为联姻在家系受到他人侵袭而不得不搬迁之前为其提供了重要的同盟者。契农推论，要想有效地保护自身，一个村子必须有 50 名左右的成员，但对于一个居民超过 150 人的村落而言，只有遭到敌人不断的袭击，才能使该村保持团结。他援引一例，该村有 200 人，分为三个派系。每一派都建立了自己的新村落。但遭受到长期持续的侵略后，三个派系重新联合在一起，此后它们甚至在十五个月里抵抗住 25 次侵袭。最小的村落最需要依靠同其他村落组成联盟，最大的村落也最依赖于村落内的结盟。

以两个家系为例来说明建立与维持雅诺马马联姻的结果，假设每个家系每一代都有一个男人和一个女人。在第一代中，两个不相关的男子交换彼此的姐妹互通婚姻（见图 3.1）。他们的儿子重复这种交换行为，此时彼此婚配的对象是与自己已经有一定关系的女子。雅诺马马婚姻规则要求人们实行交表婚。这种关系可从父方亦可从母方计算而得，男子所娶的女子既是他父亲的姐妹的女儿，也是他母亲的兄弟的女儿。女子所嫁的男子既是她母亲的兄弟的儿子，也是其父亲的姐妹的儿子。研究澳洲婚姻规则的拉德克里夫－布朗将这种规则命名为“双系交表婚”（bilateral cross-cousin marriage）。

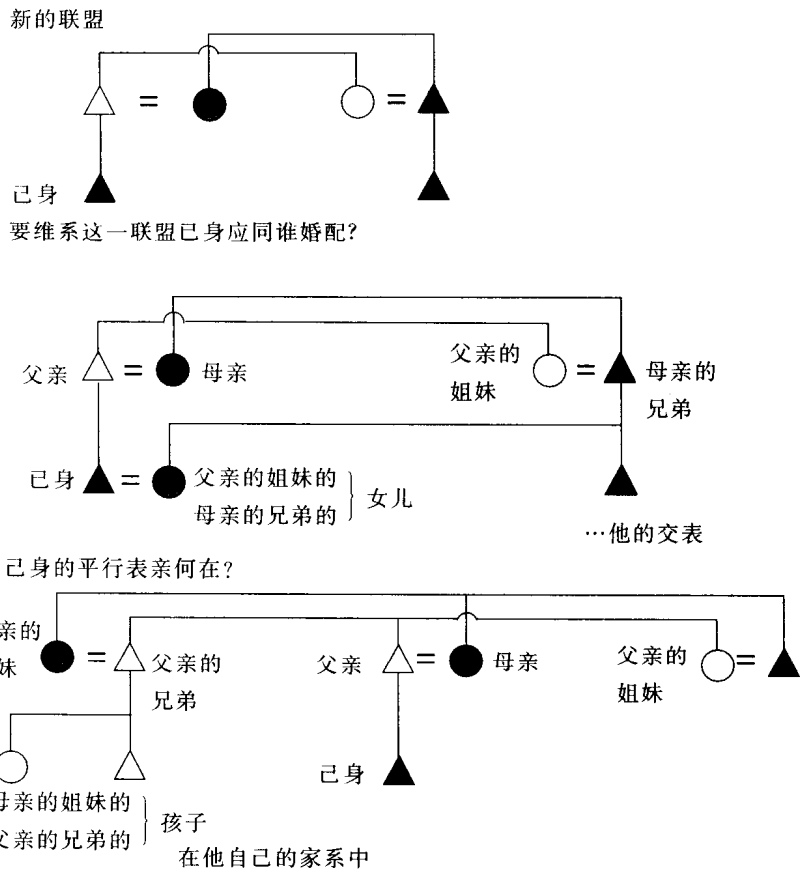


图 3.1　雅诺马马婚姻联盟的发展

当然，事实上，一个家系的每一代中都有几个男子和几位女子。不过，所有的男人彼此互称“兄弟”（或己身家系里的男性成员），所有的女人互称“姐妹”。男子们称与之联姻的家系中的女子为“妻子”或“适婚女子”（marriageable woman），而女子们则称联姻家系中的男人为“丈夫”或“适婚男子”。己身可称联姻家系中的同性成员为“brother-in-law”或“sister-in-law”。因此，婚姻规则是指男人必须同被他称为“妻子”的一个女人结婚，而女人则是必须同被她称为“丈夫”的一个男子结婚。平行表亲（parallel cousins）（己身父亲的兄弟所生子女及己身母亲的姐妹之子女）可称为“兄弟”、“姐妹”，通常不能互相婚配。事实上，他们是己身家系中的成员，因为父亲的兄（弟）娶了母亲的姐（妹）（见图 3.1）。只有当超大规模家系的老人开始称关系疏远的支系的妇女为“妻子”而非“姐妹”，促进了整个家系的分裂时，这种规则才会被打破。

雅诺马马婚姻规则所产生的关系模式同澳洲西南部的卡列拉制度至少在模型推断上完全相同（见图 2.1（a））。处于地球另一端的社会也明显趋同于此类亲属制度，这促使列维－斯特劳斯发展了交表婚理论。

列维－斯特劳斯的交表婚理论

虽然列维－斯特劳斯在著作中并未明确说明，但他的亲属关系理论的一些重要方面的确是基于布朗对澳洲亲属制度的分析而建立起来的。英国结构—功能主义者对他的影响十分明显，事实上，他采用布朗所言之交表婚的三种形式（双系、母系［matrilateral］与父系［patrilateral］）作为自己研究亲属制度的基本类型。在著作《亲属关系的基本结构》（*The Elementary Structures of Kinship*，1949 年法国第一版；1967 年再版；1969 年英文翻译版）一书开头的民族志部分中，他再次分析了澳大利亚的亲属制度。人们往往将其理论地位置于同布朗相对立的角度上。他和布朗一样关注社会制度的生命而非个体本身，个体需要服从于所谓的制度需要。利奇指出布朗的类型学方法的缺点之一就在于，布朗对于能考虑到的社会类型与亚类型的数量毫无明确的限定（见第二章）。列维－斯特劳斯则试图证明，他对于“基本社会制度”的类型之数目有一定的逻辑限定。

莫斯的“交换维持社会关系”的理论同样影响了列维－斯特劳

斯（见第四章），但列维－斯特劳斯认为，因交换而产生的结构是由人类思想的结构所决定的，这进一步发展了赫茨（Hertz）与范·吉内普（Van Gennep）的观点。列维－斯特劳斯沿循早期荷兰人在东南亚所做的亲属关系研究，尤其是范·沃登（Van Wouden）对于不同交表婚类型的实践结果及其在神话中的表征所做的分析（Van Wouden 1968［1935］）。结构主义理论将社会结构解释为观念的产物，而不是存在的物质状态。

列维－斯特劳斯指出，交表婚是存在于世界上许多地方的社会现象，它不仅出现于澳大利亚（如阿兰达，“穆尔金”与卡列拉），也出现于南美低地（雅诺马马等）、东南亚及印度。他认为，这不可能是由发出于共同起源的习俗的传播而形成的，他视这一现象为人类思想的普遍模式的表达。涂尔干与莫斯认为，逻辑思维源于复合社会各分支中的结构体验。列维－斯特劳斯推翻了这一假设，他认为正是人类认知的结构导致社会关系中结构的产生。他认为，交换礼物与婚姻配偶是交流形式，应当视其为像语言一样的精致的人类交流媒介。虽然列维－斯特劳斯将最基本的认知结构视为全世界普遍共有的现象，但他接受涂尔干的告诫，即据推测，人类共有的心理机制并不能解释人类文化多样性，因而他认为结构思想的内容是特定文化传统的财产，它是同语言的丰富多样性并行的。

布朗的亲属关系理论是指，关系是从核心家庭向外延伸而建立起来的，当社会制度的复杂水平越来越高，亲属关系的规模也会不断增大。列维－斯特劳斯追随索绪尔，指出只有将亲属关系称谓置于其在结构体系中所处的位置上才能获知其意义，即把它们同其他亲属关系称谓对立起来，而非通过从近亲到较为疏远的亲属的伸展来理解称谓意义。最简单的亲属称谓是父系偶族（patrilineal moiety）和世代偶族（generational moiety）结合所产生的四重分割，这在澳大利亚的四分制中有所表现（见表3.5）。在这种结构中只有四个基本的位置，因为（外）祖父母与（外）孙子女属于“己身”的世代。在以四分制为基础的卡列拉亲属关系术语中，父亲的父亲和母亲的母亲的兄弟用同样的称呼，因为他们处在相同的结构位置上（见第二章图2.1（a）），平行表亲与己身的兄弟姐妹（也可说平表自己的兄弟与姐妹）占据同等位置，因而也被称为“兄（弟）”、“姐（妹）”。因此，即便是最亲近的亲属关系也是由制度结构而非

亲属的延展（如从父亲的父亲至母亲的母亲的兄弟，或从兄弟姐妹推至平表）来决定的。正如人们对其所用语言的结构毫无所知一样，人们对其亲属制度结构亦无所察觉，却于不知不觉中接受了它（Lévi-Strauss 1969：177）。

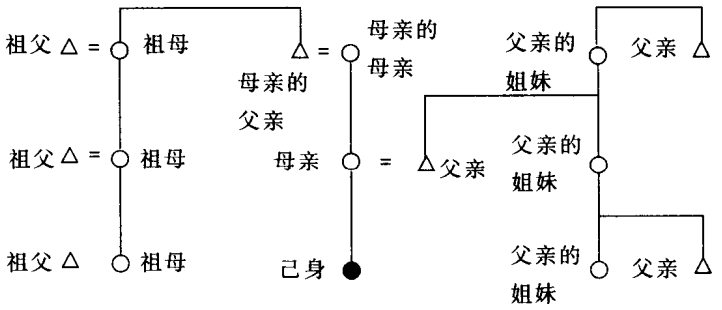
表 3.5 将世代与父系偶族相结合而产生的四分制

		父系偶族 A	父系偶族 B	
	世代			
A1	他者（other）	父亲与父亲的姐妹	母亲与母亲的兄弟	B1
A2	自己（own）	“己身”与其兄弟姐妹	配偶与姻亲兄弟姐妹	B2

注：该表说明了“己身”最亲近的亲属在四分制即 A1、A2、B1、B2 中是如何分布的。

列维－斯特劳斯将世界上的亲属制度划分为三种类型：基本亲属制度（elementary）、中级亲属制度（intermediate）和复杂亲属制度（complex）。在基本亲属制度中，为一人所识的每个人与他都有明确的亲属关系，即使他们没有众所皆知的系谱联系。在这种社会中有严格的婚姻规则，正是这些规则具体指明了一个人必须同哪类亲属结婚。这是在澳洲土著中发现的亲属制度类型。另一端是欧洲的复杂亲属制度。一个人只会将他所认识的一部分人视为亲属。婚姻为近亲不能结婚的原则所约束，人们通常同非亲属成员缔结婚姻关系（第二章中简要介绍过的萨拉卡萨尼正属于该种亲属制度类型）。在北美土著及许多非洲人群中可以找到中级亲属制度类型。克劳－奥马哈（Crow-Omaha）人的亲属制度当属此一类型（图 3.2）。列维－斯特劳斯认为，在这里，社会领域被划分为一定数目的家系，但并没有规律的联姻方式将他们联结起来。因此“己身”只能与碰巧同其近亲建立婚姻关系的其他家系的成员计算亲属关系。

列维－斯特劳斯在《亲属关系的基本结构》中只涉及到第一种亲属制度类型。他认为，根据各制度所遵循的交表婚规则可按照三种亚类型对该类型的所有制度予以分类。交换是亲属制度的普遍原理，人类心智的三大特征推动交换得以运行：认可凡是规则必须要被遵循；视互惠为创造社会关系的最简单方式；认为送出的礼物将给予者与接受者约束于一种不断延续的社会关系中。由交换而产生



在该例中，世系以女子为追溯中心。男子同其他家系的女子结婚。该图表明了第三代的“己身”同父亲所在家系和母亲的父亲的家系之间的联系。在父亲的家系里，不论世代，所有的女子都被冠以同样的称谓即父亲的姐(妹)，在该家系出生的所有男子也都被称为“父亲”。母亲的父亲所属的家系中的所有女子均被叫做”外祖母”，她们的丈夫被称作“外祖父”。

图 3.2　克劳－奥马哈型亲属称谓制度例示

的结构取决于该社会所遵循的婚姻规则类型。列维－斯特劳斯的这些观点明显地受到马凌诺斯基与莫斯之研究的影响（我将在下一章继续讨论交换理论）。不过，他沿循布朗而认为，这种由交换所产生的社会关系的最终受益者是社会制度而非其中的个体参与者。

雅诺马马个案的研究表明，只要一个社会包含异族通婚的单线世系群体，交表就会与“己身”属于不同的群体。一旦这些家系因有规律的婚姻交换（regular marriage exchanges）联系起来，平表则总会属于“己身”所在的群体。因此，任何有赖于常规联姻的社会制度都会视交表为理想的婚姻配偶，而禁止与平表亲结婚。交表执行着“创造者”（maker）的任务，即使交表自身并未成为“己身”的婚姻伴侣，但交表向人们显示的信息是“己身”应当同其交表婚配，这是对婚配群体的认同。正如布朗已经意识到的那样，逻辑上而言，世界上只存在三种交表类型：父方（patrilateral）交表（父亲的姐妹的孩子），母方（matrilateral）交表（母亲的兄弟的孩子），及双系交表（父亲的姐妹之子与母亲的兄弟之子是同一个人或至少在亲属制度结构中处于同等位置）。

列维－斯特劳斯最引人注目的发现是，他注意到每种交表婚类

型都产生了各自的交换结构。范·沃登以前也有同样的发现，很难相信列维－斯特劳斯没有注意到范·沃登的研究成果（见 Van Wouden 1968：v，vii，xii）。再次采用假定每一世系每一代只有一个男人和一个女人的模型可详细阐释这一深刻的洞察。假如两个世系的男子互相交换彼此的姐妹，那么也就是说母亲的兄弟同父亲的姐妹相婚配。因而己身的配偶必然既是母亲兄弟的孩子也是父亲姐妹的孩子。经过几代重复，两个世系之间形成了封闭的联姻，雅诺马马就是例证（图 3.3（a））。一种选择是沿循另一规则以开放该联姻模式，即某一群体的男子将自己的姐妹嫁入第二个群体，他们自己则接受来自第三个群体的女子作妻子。这是遵循另一种规则而产生的模型，即男子必须同其母亲的兄弟的女儿结婚，却不是与父亲的姐妹之女婚配（图 3.3（b）），范·沃登称之为“不对称婚姻”（asymmetric connubium）（Van Wouden 1968：86－7）。这种婚姻制度可以无限伸展，从而产生由联姻群体组成的链条系统，只有链条自行关闭构成联姻圈才会终止扩展。因此，列维－斯特劳斯称双系交表婚为“狭义交换”（restricted exchange），母方交换为“广义交换”（generalized exchange）。卡列拉与阿兰达均遵循限定性交换，但澳洲北部的穆尔金（雍古）（Murngin（Yolngu））实行母方交表婚，布朗曾以后者作为其说明另一澳洲土著社会类型的例证。

第三种可能性是，在一系列家系中，从某一代开始每个家系都像母方交换那样各让度一个性别的成员以予婚配，但在接下来的一代里改变交换方向，就像是在偿还上一代接受婚姻配偶而欠下的债务。这就是遵循父方交表婚而发生的情形（表 3.3（c））。范·沃登预言这将会对社会关系产生分裂性的影响，列维－斯特劳斯认为这等于说人们对于制度稳定存在的自信突然丧失了。母方交换与父方交换均产生了连接家系链的债务与债权的关系模式。但在母方交换中，每个家系都不得不长期负债于为其提供妻子的群体，虽然对于接受它所提供的姐妹的群体而言，它自身也永远处于令他人受益的位置上。即使是在双系交换中，两个家系在跨越代际之间也是处于债务与债权的平衡状态。在父方交换中，制度不断地“返回到”（return）必须再次重新启动社会关系的“惯性点”（a point of inertia）（Lévi-Strauss 1969：444）。这是一种具有固有内部矛盾的制度，它只能或屈从于诸多矛盾而走向瓦解，或尽力改造自身以达到较为稳定的

状态（Lévi-Strauss 1963：311）。实际上，生活中父方交表婚是三种类型中最为少见的，这一事实似乎支持了列维－斯特劳斯的理论。

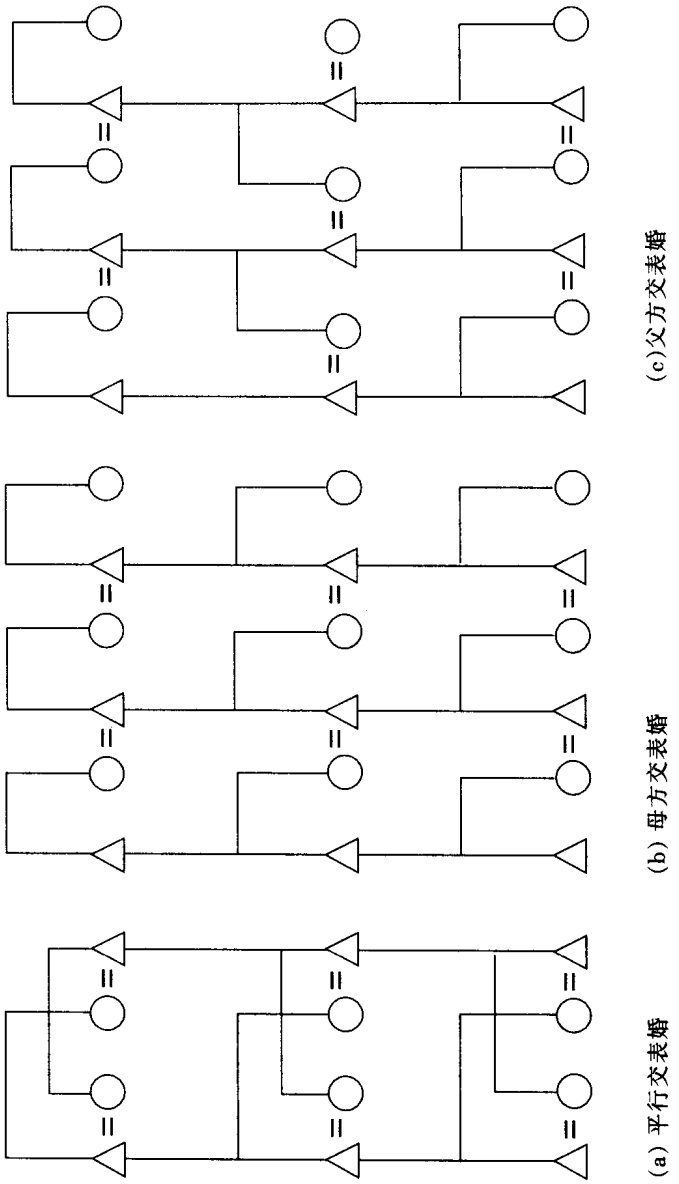


图 3.3　由三种交表婚类型而产生的结构

在何种程度上而言制度参与者需要意识到制度的结构性影响呢？列维－斯特劳斯像马凌诺斯基一样认为，参与者不必认识到制度的整体结构，而一种语言的本土使用者也不必能够自觉地讲清楚该语言的语法规则。参与者只需认识到因其在制度中所处的位置而应承担的义务。列维－斯特劳斯承认，从“个人心智”上看，母方交表婚是一种大胆的冒险，这是因为，一个男子向某个群体交出自己的姐妹时却只能依赖另一个群体的友善才能拥有一位妻子（Lévi-Strauss 1969：451）。他引用实行母方交表婚的苏门答腊人的两句俗谚来说明这一问题。其一解释了禁止同父方交表结婚的规则，即“水怎能上流到源头？”（how is it possible that water can flow up to its source）另一则谚语则讲到“滤剂抚平了外在的创伤”（the leach rolls toward the open wound），说明了人们有信心保证任何一个送出姐（妹）的男子都将会拥有一位妻子（Lévi-Strauss 1969：449）。

对列维－斯特劳斯交表婚理论的批评

英国与美国人类学家对列维－斯特劳斯的理论批评主要有两条路径。其一是广为人知的“优先权”（preference）或“规定”（prescription）之争。批评者质疑，就列维－斯特劳斯预料的可实现的交表婚的结构性后果而言，实际中有多少比例的婚姻是遵循交表婚原则的。阿散德人告诉福忒斯（Fortes），他们认为最理想的婚姻是同双系交表婚配，但福忒斯却发现，实际上只有8%的婚姻符合这一理想模式，而且不同家系之间的婚姻联盟也几乎难以长久（Fortes 1950：279），另一方面，契农发现，雅诺马马70%的婚姻是由已形成联盟的家系的成员缔结而立的，许多人都是同其表兄弟姐妹结为夫妇（Chagnon 1968：73）。很明显，虽然雅诺马马一例证明了列维－斯特劳斯所预料的双系交表婚所产生的结构类型，但阿散德的例子却不能充分说明他的猜测。该批评的另一种表述形式为：怎样将一些处于适婚年龄的女子紧紧地限定在规则之内才能产生列维－斯特劳斯所言的结构。即使在雅诺马马也会允许家系成员同远房表亲（second cousins）或更疏远的亲戚结婚，前提是后者是与“己身”的交表亲属属于同一家系的成员。假定简单地将一个小规模社会分为三部分，那么（从个人的角度而言），其中1/3是己身所属范畴的成员，另有1/3是潜在的送出妻子的一方，最后的1/3是潜在的接受

妻子的一方？缅甸的普鲁姆（Purum）是一个拥有四个村落共90个家户的小社区，这里的人们似乎曾经以上述方式实行过母方交表婚（Wilder 1971）。不幸的是，二战时普鲁姆人的村庄遭到日本人的侵袭，列维－斯特劳斯的理论激发起人们的争论之时他们的婚姻制度已不复存在，因而无从重新考察研究。

第二种批评涉及到利奇所称的交表婚的“结构性后果”。一种特殊的婚姻规则在截然不同的社会制度中产生的结构会完全相同吗（Leach 1961b）？利奇指出，他所研究的缅甸的克钦人（Katchin）居于山区，种植旱稻，实行母方交表婚，他们视之为建立贵族之间亲近联盟的手段，也是一些小的平民群体建立联姻的方式。每个联盟所包含的村庄数目不超过三个。有时贵族与平民之间也交换妇女以建立隶属依赖的关系。利奇认为这种联姻并不稳定。平民力求保持平等关系，而贵族阶级虽然不像种植水稻的邻村的王公那样积累了农业剩余产品，但却像他们一样试图收取贡物（Leach 1954）。另一方面，澳大利亚的穆尔金是人人平等的狩猎采集社会，人们采用同样的婚姻规则，建立起联结许多氏族的关系链。利奇的研究表明，物质生活环境对人们表达认知结构的方式有着根本的影响。

穆尔金制度究竟是如何运作的成为紧张激烈讨论的主题。布朗的美国学生洛埃·沃纳（Lloyd Warner）在穆尔金进行过广泛深入的田野调查。在其著作《黑色文明》（A Black Civilization）（Warner 1958［1937］）中，沃纳公布了穆尔金人的亲属称谓（图3.4），该称谓体系清晰地界定了七种世系血统。许多人类学家均认为，沃纳所绘图中的每条纵线实质上都对应一个不同的氏族或世系群体。由于沃纳在书中还写到穆尔金是父系偶族社会，因而有些人认为，沃纳一定是没有发现第八个世系群，否则，经推论，两个处于外围的将联姻圈闭合起来的家系将犯下族内通婚的不道德之过。劳伦斯（Lawrence）与默多克（Murdock）发表论文对此加以阐释（1949），但布朗讥嘲他们要的是比澳洲土著人自身具备的更复杂的亲属关系，尽管二人是亲属关系研究的重要名家也不能够这样主观地处理问题（Radcliffe-Brown 1951）！就沃纳的个人研究来看，很显然穆尔金人并未建立如此整齐可观的婚姻联盟（图3.5）。事实上，雍古人的婚姻建立起一个有时会反馈回自身的联姻网络，因而两个地方群体似乎处于双系交换的状态之中。利奇认识到，之所以出现这样的情况

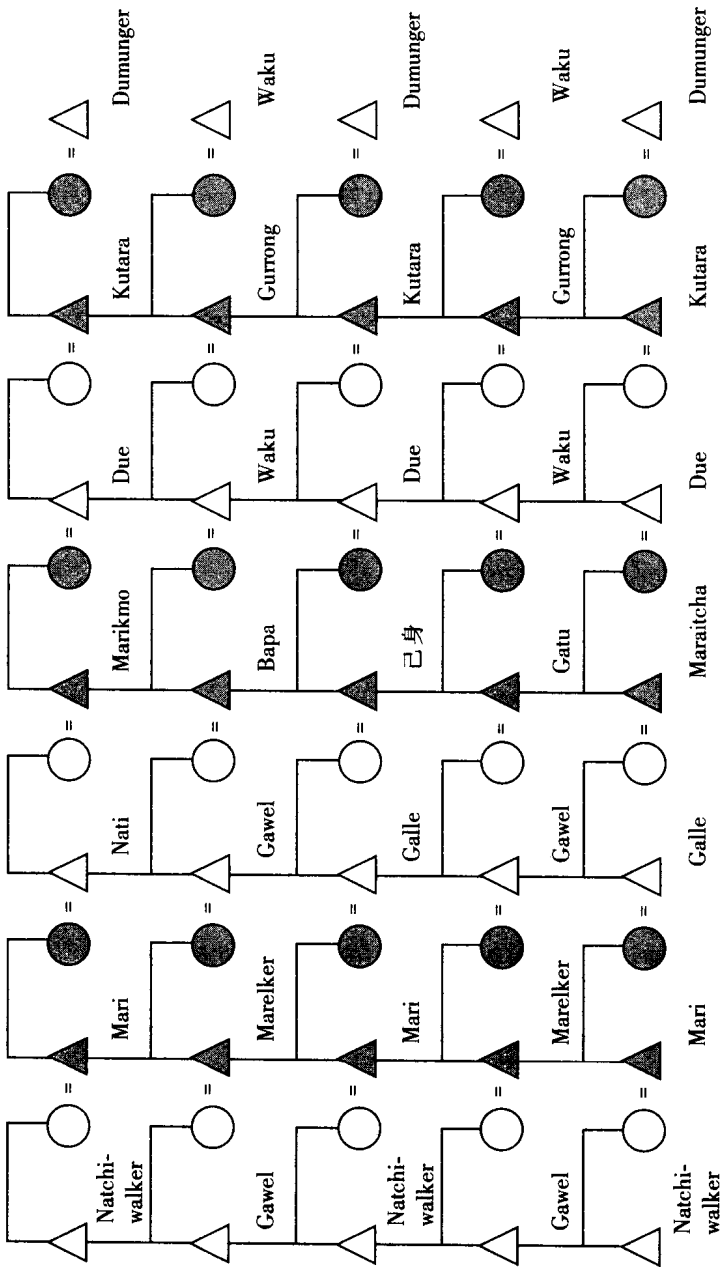


图 3.4 “穆尔金”（雍古）亲属称谓

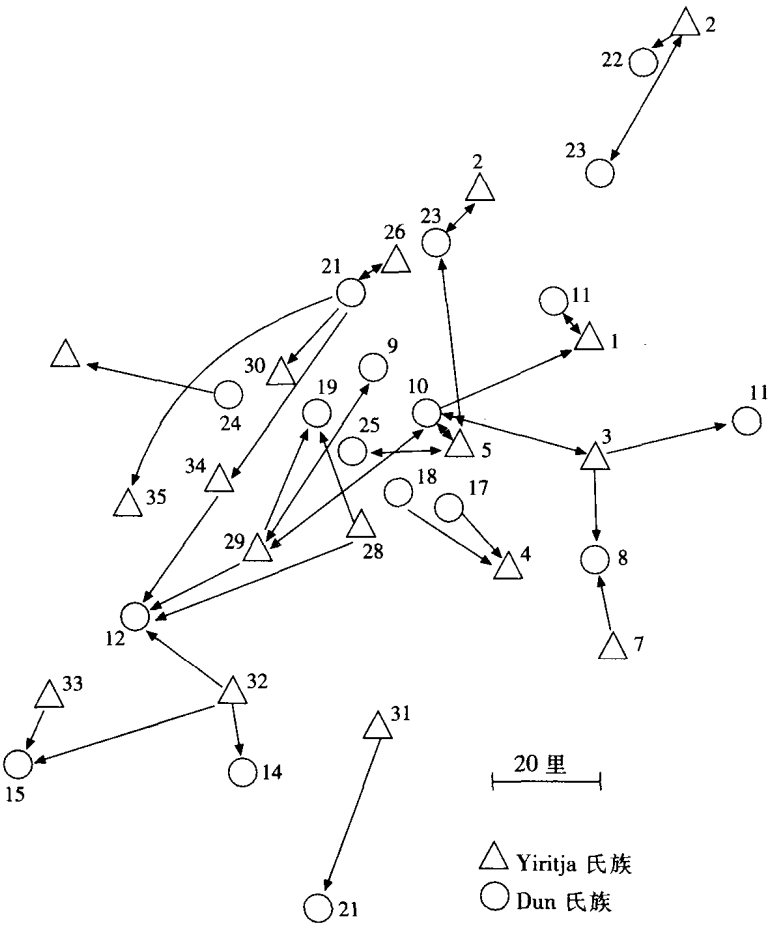


图 3.5 “穆尔金”（雍古）氏族间实际的婚姻交换

是因为有些氏族是由不止一个的实行异族通婚的家系组成的（Leach 1961b：70；比较 Warner 1958：26 and Morphy 1978：217）。

1967 年《亲属关系的基本结构》发行第二版时，列维－斯特劳斯对早期批评作出回应，他指出，即使在实际生活中，穆尔金母方交表婚可能包含的地方群体的数量也不会比阿兰达制度所需的多，但这两种类型的潜能（potential）是决然不同的：阿兰达制度总是易于自我闭合而穆尔金制度却往往倾向于对外开放形成更长的联姻链条。列维－斯特劳斯的论断得到基恩（Keen）的支持，基恩将雍古

（穆尔金）（Yolugu（Murngin））人与邻人即实行阿兰达制度的吉德金嘎利（Gidjingali）人之间的婚姻实践做了比较（Keen 1982）。

列维－斯特劳斯对神话与图腾制的研究

列维－斯特劳斯最早研究神话与仪式之结构的著作是 La Pensee Savage（1962），译为《野性的思维》（The Savage Mind 1966）。他发展了涂尔干与莫斯在《原始分类》及涂尔干在《宗教生活的基本形式》中的深刻观察与领悟。他以两个调查开篇。小规模文化往往以显得颇为随机或任意的方式利用自然界，寻求对共同体具有的观点、价值或畏惧等特点的表达。不过，人类似乎普遍要求通过分类系统赋予生存世界以秩序。

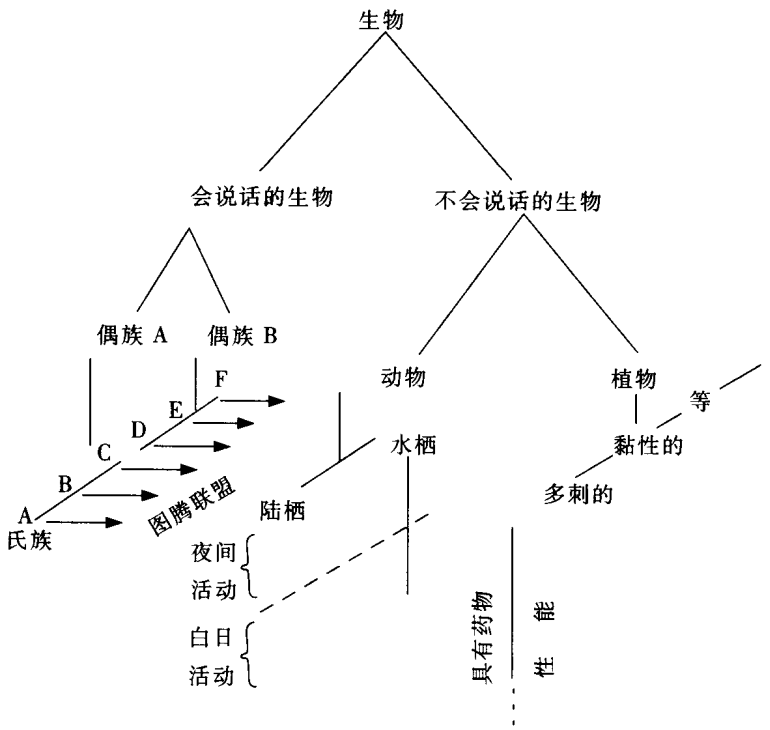


图 3.6 拿瓦侯人对自然世界的分类

图 3.6 具体阐明了典型的分类系统形式。列维－斯特劳斯勾勒

了许多例子以说明亚洲、南美及其他地方传统社会的物种分类。他注意到，这些分类在植物学或动物学意义上往往比较准确，即人们易于根据西方分类学进行分类叙述。但拿瓦侯（Nawaho）的分类似乎与西方分类学十分不同，拿瓦侯人以另一种分类规则（或轴线）指出生物（如动物与植物）与自然实体（如天空、太阳、山与水）的相通或一致之处。天是与鹤相连的，太阳如同鸣禽，山与鹰及水与苍鹭互为联系。正是在诸多一致性的基础上，人们在仪式中使用了动物与植物。不同的文化构建了不同的基于一致性的分类体系，每一种特定组合看起来都是专门化的。南婆罗洲（South Borneo）的伊班人（Iban）认为，长有冠毛的松鸦的叫声听起来像木头燃烧时发出的噼啪声，因此如果听到松鸦的声音，人们则认为这是标示伐林备耕成功的信号。此外，据说另一种鸟“咬鹃”的惊叫很像濒死动物的声音，因此人们视之为猎捕好时机的标志。正如列维－斯特劳斯所观察到的那样，同种类型的其他规则体系应当会同样连贯；没有哪种鸟叫的征兆体系是为所有文化共同选择的。只有文化的历史能够解释在时间的长河中人们为何选择了某些特定的联系；能够说明为什么北美的欧赛奇人（Osage）将鹰与土地而非空气联系起来。我们发现，鹰是与一种火的形式（闪电）相连的，而火又是同发掘于地下的煤炭相关联的。“并非是各种元素本身而是它们之间的关系（即结构）保持永恒不变”（Lévi-Strauss 1966：53）。世界上没有典型通用的象征符号。如果不同文化中出现了相同的符号象征，那这要么是传播扩散之果，要么是因为象征物的本质属性决定了它与处于不同历史传统中的成员有着同样的联系。列维－斯特劳斯追随涂尔干，得出以下结论：各种意义体系中的物品所处的场所比物品本身固有的属性更为重要。同样的物品可以有不同的使用途径。

多少有些争议的是，列维－斯特劳斯认为“原始”人受到无限欲望的驱使，他们试图将秩序强加于生活世界，这是道格拉斯在《洁净与危险》（Purity and Danger 1966）一书中阐发的论辩，对此，萨林斯（Sahlins）在《文化与实践理性》（Culture and Practical Reason 1976a）中有所探讨。任何同分类体系的断裂都会引起其重新调适，以防止陷入原始认知的混乱，这种混乱对原始分类体系构成威胁以致其解体。列维－斯特劳斯提出一个假想之例，假定有一个包括两个氏族即熊氏族与龟氏族在内的图腾社会，那么，如果熊氏族

消失了，龟氏族的规模就会不断增加，为重塑两分的结构，龟氏族将会一分为二，以不同的龟种而为每个新的氏族命名（或许就叫淡水龟与咸水龟）。如涂尔干已意识到的那样，图腾分类是传递信息的代码，在传送的信息中，社会群体由其动物标志来表征。

民族志研究表明，诸如此类的象征性联系可以多种方式表达出来；据说北美土著的氏族成员日常举止很像各自的图腾动物（狐狸氏族的人狡猾伶俐，麋氏族的成员胆怯害羞）；而澳大利亚的氏族成员禁食图腾动物，因为食用图腾物就等于吃掉自己的亲属。列维－斯特劳斯称这种规则为“图腾算子”（totemic operators），其作用在于维持符号平衡（symbolic equations）的重要意义。正是“图腾算子”将认知结构转变为结构化的互动。

或许《野性的思维》一书中最有趣的章节在于列维－斯特劳斯说明了，尽管图腾制和印度种姓制是与完全不同的社会制度相连的，但二者在组织系统方面有着相似的逻辑结构。他们的区别在于一方是另一方的映照或反照。群体间交换妇女与交换食物均可被视为保持群体各自的特色及互相依赖性的“逻辑算子”（logical operators）。在以图腾信仰的氏族为基础的社会中，每个氏族都采取外婚（即每个氏族都同其他氏族交换婚姻配偶），且禁止食用本氏族的图腾象征物。图腾物种是氏族源祖的动物保护神或变体。而在印度种姓制中，每个种姓都采取内婚（婚姻关系只发生于同种姓之内），而且每个种姓都同一定的职业相联：农业、制陶、纺织等。同理，图腾是氏族的标志，职业是种姓的象征。而且，不同种姓的成员并不在婚姻中交换妇女，而是在生活中互相交换劳动产品。

通过仪式而非实践工作，信仰图腾的氏族利用自身与图腾物的特殊关系举行“增长仪式”（increase rites），氏族成员认为（其实这是西方人的错误理解）这种仪式能够增加图腾物种数量从而使其他氏族受益。相反地，在种姓制中，人们认为地位较高的种姓的成员若接触低种姓人的职业会玷污了自身，因而印度文化人为地创造了存在于地方共同体中的种姓之间的职业依赖体系。

上述两种认知系统均说明，将社会划分为各个群体，对应着将非人类世界归为物种或劳动产品。不过，一方面物种存在是自然的现象，但人们错误地认为可以通过仪式增加物种类别；另一方面，工艺品实际上就是人造产品。图腾制中妇女提供了将各群体结为联

盟的手段，而另一方面种姓内的成员保持种姓内婚配。一方面，在图腾制中，各氏族地位平等；另一方面，在种姓制中，种姓被赋予了等级高低。

种姓制与图腾制的比较说明了，传统上人们认为完全不同的社会结构背后隐含着同类型的逻辑思维方式或逻辑算子。列维－斯特劳斯认为，将动物描绘为具有人性特点的个体（睿智的猫头鹰，胆小的兔子）的欧洲民间故事可说是此种思维类型的另一种变体。另有一些文化用人体的构成部分来指代周围环境的组成方面，如指南针的指向或亲属关系网络。

列维－斯特劳斯对南美神话的分析

列维－斯特劳斯在其后来关于南美神话的著作中，对跨亚马逊流域的邻近人群的神话作了深入细致的讨论。他发现这些神话有一些相似之处，这使他确信，正如他早期所认为的那样，神话所揭示的象征制度并不是绝对随意的，而是受到神话的自然属性即亚马逊流域人们共同采纳神话的方式的“驱动”。动物吃生肉，而人却把肉煮熟了再吃。烹饪的发明成为文化起源的转喻（即事物的某一部分可以表征作为整体的该事物）。动物随意寻找配偶（列维－斯特劳斯这样认为），而人却建构起婚姻联盟；因此，第一批互相交换彼此的姐妹的男子便开创了文化起源。婚姻交换亦成为文化转喻。列维－斯特劳斯认为诸种神话并不具有任何历史效力。事实上，神话无论是与真正的历史事件还是与虚构的事象相关联，这都与其认知价值毫不相关。因此，在这种意义上，列维－斯特劳斯赞同功能主义者摈弃历史的做法。

列维－斯特劳斯找出了南美低地若干神话的主题，这些主题在各个文化中都存在异文变体。南美的蜜蜂能够酿出可口甜润的蜂蜜，“吃起来让人直疑惑自己是在品尝美味佳肴还是已爱火焚身。这种性爱寓意并未逃离神话的视线”（Lévi-Strauss 1973：52）。蜂蜜有另一种属性：可以生吃。煮蜂蜜是错误的食法。因此有时煮蜂蜜就等于神话中的乱伦。同样，拒绝给他人蜂蜜是同乱伦行为相互联系的。食物交换同婚姻配偶交换颇为相似（Lévi-Strauss 1973：27，43）。烟草是另一种非同寻常的物品。只有用火才能将烟草燃烧殆尽。某种意义上而言，蜂蜜与烟草所包纳的涵义是相对的：一种未受文化熏

染，而另一种则受到文化的过度加工。因此我们可以构想出三分的认知结构，蜂蜜、煮食与烟草各代表更为普遍的观念（见表3.6）。

表3.6 列维－斯特劳斯的食物象征模式

自然物	文化	象征意义（spirits）
蜂蜜	煮食	烟草
杂婚	交表婚	乱伦

列维－斯特劳斯重述了一则神话故事，故事描绘了一只美洲虎，它给予第一批男人以妻子。美洲虎举止礼貌谦恭，保护姐（妹）夫并允许男人们取用他的火种，然而人类却将猎取的所有肉品据为己用，并放纵私欲，与妻子无拘束地交媾行爱。动物行为犹如有教养的人类，而人却举止野蛮。人们通过转逆倒颠正常行为而将文化类目抛脱一边。另外一则神话传说描述的是人们在还处于动物阶段时怎样获得了蜂蜜。或许因为蜂蜜不必烹调即可食用，所以有人如此猜度。这则神话颂赞了狩猎与采集。既然烹调肉食是文化起源的缩影，那么超越文化可接受的行为之界限的人们则会被活活烧死。有个神话描述了往监狱里释放烟雾时被监禁的大恶棍是怎样被活活烧死的故事；而另一则神话则说明烟草发端于火葬时被焚烧的英雄人物的遗灰。吸入烟草而不是呼出烟气导致人类被变成动物。

毫无疑问，列维－斯特劳斯说明了在不同文化中发现的象征对立物之间的惊人相似之处。事实上，他似乎有一种麦德斯（Midas）神话式的触觉，因此无论他读到什么都会陷入普遍的对立与对等的图式之中。利奇指出，甚至可以用列维－斯特劳斯的结构对立法重述英国国王与王后的历史。亨利八世（Henry VIII）是一位多妻的强壮男子，而伊丽莎白一世（Elizabeth I）却是个终身未婚的壮硕女人。詹姆士（James）继承了伊丽莎白之位，而他只是个有一位妻子的软弱男子。不过，我在澳洲进行田野研究时所经历的最令人难忘的时刻之一是，一位西金伯利（Western Kimberley）的沃若拉（Worora）男子萨姆·伍莱古德加（Sam Woolagudja）向我讲述了一则关于偶族外婚的神话传说：

两个男人伍利（Wooloy）和俊甘（Djunggun）约好彼此送出自

己的姐妹互通婚姻。伍利举行了隆重的交换仪式，赠予俊甘一件自己制作的神圣物品，并告诉俊甘必须取来蜂蜜作为回礼。但俊甘非常懒惰，马上回酬另一件神圣物品以偿义务。然后俊甘煮了点野生蜂蜜自己吃了。伍利说："这样做绝对不行……你是在破坏好的食物。"伍利拿起一根木棒打死了俊甘，而他们俩都被变为鸟类（小猫头鹰和有斑纹的夜鹰）。

尽管有时列维－斯特劳斯的结构对立说显得有些矫揉造作或牵强附会，但不可否认的是他引起人们对流传甚广的文化模式的关注。

认知人类学

20 世纪 20 年代期间，包括雅格布森（Jakobson）与特鲁别次科依（Trubetzkoy）在内的布拉格学派（the Prague school）语言学家们进一步发展了索绪尔的语言结构理论。移居美国的雅格布森对列维－斯特劳斯及美国认知人类学学派均产生了一定的影响（二战期间列维－斯特劳斯本人就在美国）。雅格布森认为发音（sounds of speech）是成双成对的。我们可以通过辨别讲话者发出的音是 f/s 或 t/b 中的哪一个就能够区分出 fitter 与 sitter 或 fitter 与 fibber（Jakobson and Halle 1956：3）。因而，雅格布森重新提出了涂尔干与莫斯的假设，即最早与最简单的认知结构建立在二元对立的基点之上，这一观念同以二进制代码为基础的计算机语言的发展颇为一致。雅格布森进一步推断，言语能够探查出两种类型的结构性关系。隐喻关系（Metaphoric relationships）以从不同领域中得出的相似观点为基础，氏族与氏族图腾间的关系就是隐喻性关系。转喻（Metonymic）关系的基础是雅格布森所称的"扩展"（contiguity）之说，即以部分代表整体："欧洲戴有皇冠的头"表示国王与王后（参见 Jakobson and Halle 1956：76－80）。利奇指出雅格布森做出的区分类似于但并非完全等同于索绪尔关于横组合关系与纵聚合词形变换关系的概念（Leach 1976：15）。

美国认知人类学运用雅格布森的结构主义观点来分析亲属关系术语与内在分类。因而虽然他们并未受到列维－斯特劳斯的明显影响但却与之同时展开了类似的研究工作。例如，德安德拉德的认知人类学史与列维－斯特劳斯几乎毫不相干（D'Andrade 1995：

248）。劳恩兹伯里（Lounsbury）对克劳－奥马哈的亲属称谓研究与弗雷克（Frake）对菲律宾群岛萨伯纳姆（Subanam）人疾病分类的研究能够详细说明认知人类学的研究情况。

克劳－奥马哈亲属称谓证明了列维－斯特劳斯指称的“中级”亲属制度。该社会是由一定数目的亲属集团构成的，但己身使用的亲属称谓只适用于与其近亲建立婚姻关系的群体。然而，在这些相关联的群体中，己身往往用同一称谓来称呼不同代际的亲属（见图3.2）。因此，如若世系以男子而追溯，则己身的母亲必然来自与之不同的世系群体。母亲所属群体的所有成员，不论代际均可被称为“母亲”与“母亲的兄（弟）”。布朗将此阐释为家系团结的表达，即如果己身对其母亲所属群体的所有成员有同样的权利和义务，则可用同样的称谓称呼所有成员。劳恩兹伯里指出，布朗的功能主义说明了在有联合家系的克劳－奥马哈社会中亲属称谓的存在状况，但却不能阐释这些称谓在其他社会类型中的存在，也不能表明这一事实，即许多以联合家系为基础的社会并没有克劳－奥马哈型亲属称谓制度。劳恩兹伯里认为，我们必须将这种称谓理解为可以应用于各种功能主义背景之中的逻辑思维体系的具体表达，他表示该体系可归纳为三条规则，据此以公共称谓来区分不同的亲属（Lounsbury 1964：353，384）。

弗雷克描写的疾病是萨伯纳姆人谈话中的常见主题。人们生病的时候往往寻求他人的建议以审视并诊断病情。弗雷克最后记录了132种萨伯纳姆人的病称，他意识到只有掌握了当地人的分类才能够参与到人们的日常谈话中去。同一个词语用在不同的语境中可以有不同的意义。弗雷克发现萨伯纳姆人将疾病归为一个结构性的阶梯组织，从图3.7中可见一斑。

一些术语如“疮”有特定的涵义，一般依据与其相对的称法而定。弗雷克发现，人们对于是什么将一种疾病同另外一种区分开来的问题很少会有不一致的看法。换言之，人们均认同该体系的认知结构。如果有不一致的事情发生，涉及的是对于一些特殊病例的诊断，例如，溃疡程度是“深”或“浅”，或者皮癣是“外露”的还是“潜隐的”（Frake 1961：130）。

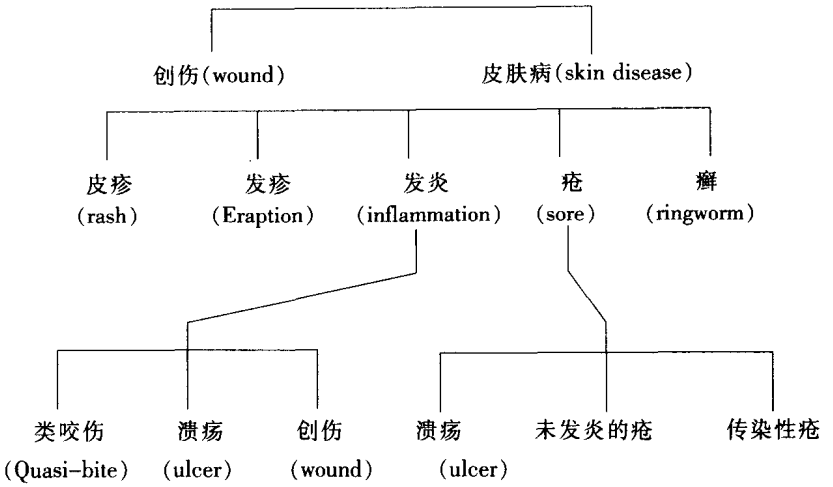


图 3.7　萨伯纳姆人的皮肤病

结构主义在英国

英国人类学家所作的最早也是最有影响的结构主义分析体现于道格拉斯的《洁净与危险》（1966）一书中。道格拉斯指出，研究小规模社会中宗教的洁净与不洁能够解释圣经中关于不洁的观点。她认为，我们不能将什么是脏及应当怎样处理脏的信条理解为不断发展的卫生学知识，而应视之为嵌于结构体系之中的一系列象征符号。这种说法对于我们理解自己关于脏的观念也是正确的：楼上的东西放在楼下，内衣出现在应该放外衣的地方……我们所称的污染行为是责难各种可能混淆或否认已有分类的物品或观念的反映（Douglas 1966：36）。

圣经旧约之利未记将一些生物界定为污秽之体，这些已被定罪的生物必然要被视为认知图式中的组成元素。生活于水中但没有鳍及有双手却以四肢行走的生物是同那些在道德层面上不诚实正直的或违反社会分类的人类行为（如偷窃或乱伦）相联的。我们往往对于将鞋子放在餐桌上或卧室里摆着食物一类的事情表现出同样的厌恶之情，该事实说明这种认知模式是普遍共有的而非“原始”思维的独特表现。

道格拉斯将结构主义运用于对圣经意象的分析，利奇于 1976 年

出版《文化与交流》（*Culture and Communication*），进一步发展了这一研究方法。如美国的认知人类学家一样，利奇也汲取了雅格布森的研究成果（Leach 1976：15，31；参见 Jakobson and Halle 1956：81）。利奇明确地将人类认知的二元对立比作计算机的二进制代码（Leach 1976：57）。他认为，文化逻辑的意义在于它将可测度的边界加于人类生活世界，事实上，世界万物不断彼此融合或瞬息变化。由于人类心智有赖于创建明晰的分类与对立以了解我们的世界，因而体经边界与模棱两可的含糊意义往往引起人们的焦虑。范·吉内普研究的过渡仪式正是在脱离旧的生活状况与进入新的情境之间强行设置了一个过渡阶段，从而消除经历边界时产生的焦虑不安。要想理解最简单的手势和最复杂的神话的内涵，必须揭示出二者对应的对立意义的结构。不过，人类心智的逻辑运作具有普遍一致性，因而我们有可能“解读”外来文化并将之翻译为相似的己文化的认知对立（Leach 1976：39）。

对列维－斯特劳斯神话学说的批评

神话的异文有多么重要？

列维－斯特劳斯的资料同布朗的材料一样靠不住（见第二章）。拉德克里夫－布朗在田野研究中未能观察人日常生活的细微之处，而列维－斯特劳斯对南美神话的分析几乎完全源出于二手资料（往往是那些并非优秀人类学家的传教士们提供的）。列维－斯特劳斯倾向于认为每种文化都是由涂尔干主义者所言之“集体意识”组成的，因而我们可以向某人群的任何一位成员询问一则本族群的神话（myth of X），他们会讲述相同的内容；或者，也会出现一定的变化，但这并无大碍，因为故事描绘了同样的结构（例如 Lévi-Strauss 1970：6－7；1973：56－7）。

细致的民族志研究表明实际情形比这复杂得多。别布克（Biebuyck）对刚果（中非）列加（Lega）仪式专家的描述提供了一些很好的例子。仪式专家向人们展示他能够以一件仪式用物引申出多少种不同的解释而令观众感到甚为惊奇：犀鸟的嘴会使他想起这样一句谚语“小鸡也会得到父母的温柔照看”，这句话告诉人们即使

是坏孩子也不应当受到冷落；或是由此记起另一则俗谚“可怜的犀鸟总试图模仿其他动物的叫声”，借以讥笑没有积累起足够的财富却期盼挤入万米（Bwami）仪式组织中去的人。同理，麝猫斑驳的毛皮往往令人想到“糟糕的亲属关系，若明若暗”，或提醒人们注意，正如麝猫的毛皮会受到斑点的染污，活着的人也总会受到祖先之事迹的影响（Biebuyck 1973）。

吉登斯也认为结构与表现形式是互相影响的（Giddens 1979）。言语（speech）和仪式表演是真实存在的，语言或仪式制度的结构是推论而来的。如果参与者学会正确地翻译彼此的意指，那么社会科学家所描述的抽象概念如语言或文化就等同于现实存在。但文化是通过小说表述而改变的：每一次对犀鸟嘴或麝猫皮的新解读都会改变新加入列加的参与者理解这些物品在将来出现时的场合的方式。吉登斯称这一过程为“结构化”（structuration）（Giddens 1979）。

人们每次讲述传说都采取了特殊的形式，这是由讲演者的喜好而定的，也有赖于述说者在多大程度上有意让人类学家了解传说与创始、仪式性交换及氏族对土地的所有权等之间的关系。共同体成员共享公认的传说表述，但并不存在评判其他表现方式的标准“文本”。卡贝瑞（Kaberry）与利奇指出，甚至20世纪50年代在喀麦隆或缅甸政治争论中的不同政党也是在以各种方式讲述有关起源的神话，他们以此证明自己的观点并反驳彼此的竞争对手（Kaberry 1957；Leach 1954）。

作为“破解密码”的结构主义

人们对结构主义提出的更为严厉的批评针对的是，结构主义试图解读异文化，试图说明人们能够在陌生的能指（signifer）背后找到自己熟悉的信息。列维－斯特劳斯相信，立足于其对巴黎的研究，埋首阅读有关南美的书籍，他便能够了解到异域神话的象征意义。这是因为，他坚信神话体现的结构是宇宙间普遍存在的认知结构的直接产物，人类心智通过这些结构来理解生活世界：这一理念源发于涂尔干与莫斯对于原始分类的研究。神话以特殊意象表达这些普遍结构从而促成思维的形成。“神话在人的头脑里运作，人们对此却毫无察觉”（Lévi-Strauss 1970：12），无论是在热带森林抑或现代都市研究中神话均同样有效地发挥作用。在不同人群所拥有的各种神

话中出现的同种主题可被视为单一神话的各类变体来加以分析认识（例如，Lévi-Strauss 1973：35ff）。

然而，假定亚马逊流域的人们以一种彼此完全陌生的方式认知世界，那么，他们赋予神话的涵义必将截然不同。在较为不重要的意义上，下面这段轶事正说明了这一情况：20 世纪 70 年代中期，澳大利亚政府决定不再将“上帝拯救吾王”（God Save the Queen）作为国歌。许多澳大利亚公民坚持主张，不论选用哪首新歌都应当演绎出“跳华尔兹的玛蒂达”（Waltzing Matilda）的节奏，因为全世界都认为该音曲是澳大利亚的音乐象征。一家左翼报纸《墨尔本时代》（The Melbourne Age）对此进行报道，指出“跳华尔兹的玛蒂达”是“一首关于平民反抗财产与权力之力量的永恒斗争的歌曲”；然而另一家右翼报纸《澳大利亚人》（The Australian）当天也对此发表评论，它认为这首歌曲描述的是偷羊贼是如何被法律与秩序的强力绳之于法的。这种变体正是当代文学理论的谈资，而今被视为恰恰是澳大利亚土著文化的标志（Morphy 1984；Keen 1994），我们将在第七章中评价其对于人类学研究而言所蕴涵的意义。

结构主义者对马克思主义的批评

结构主义者颇具说服力地提出，人类的社会行动是对认知结构的表达因而具有意味深长的内涵。德国社会学家韦伯在其对解释社会学所做的基础研究中就此论点同马克思展开辩争（Weber 1930）。他质疑道，人们的意识是否如马克思所宣称的那样完全是由其在社会中所处的位置而决定的，或者说，信仰是否独立于社会互动经验而存在。韦伯问道，为何在西欧对于新教的虔诚信仰同资本主义的发展相关相联。他认为，新教信条及其所提倡的教规，如谴责纵欲行为、为未来利益而自我克制，已然存在于加尔文（1509－64）教义中，并为在工业革命中日渐显露的中产阶级所采纳，因为这些教规使为人们期望实现的未来而辛勤劳作与投资的伦理规范合法化。在韦伯看来，很偶然地，现存信仰体系与新经济实践的一致引发出一句似是而非的隽语，即忙碌于紧张的物质经济活动的阶级也变得非常虔诚。

尽管萨林斯曾发表《石器时代的经济学》（Stone Age Economics

1974）对社会过程作了马克思主义式的分析，但两年后他在《文化与实践理性》（1976a）中作了结构主义式的社会过程分析。马文·哈里斯（Marvin Harris）将萨林斯的结构主义旨趣追溯至他于1967—1969年间在巴黎与列维－斯特劳斯共处的一段时光，但萨林斯当时正在写作《石器时代的经济学》（Harris 1979：233）。萨林斯主张，“个人与社会群体在彼此争斗、改造自然或组织共同生活中使用了一套概念体系，该体系永远不是唯一的可能性选择，但它恰恰界定了个人与社会群体的行为方式”（Sahlins 1976a：20）。环境或生存经济不可能完全决定一个人的信仰与价值观，但人们交往互动的方式却取决于其价值观与信仰。萨林斯认为，非西方社会为分析这一问题提供了一些十分敏锐的角度，这是因为，与西方社会相比，“古代”社会似乎相对恒定，或说未受历史的影响。这种格局是怎样形成的呢？萨林斯以东斐济岛民的文化为例加以说明。他曾亲往东斐济开展自己的田野研究。

萨林斯发现，东斐济文化结构的特点是成对的对立概念。其中最为重要的是首领（chief）与平民（commoner）的对立，平民拥有土地，而首领保护土地并因此接受平民给予的贡物；海洋与陆地相对，首领与海洋相关，平民与陆地相联。第三种结构性对立存在于父系世系（patrilineal descent）与母系亲属关系之间。世俗权威以男系继递，而仪式权力由妇女所生的属于该群体的孩子来掌握。

斐济人建造房屋时，房屋的形状再现了文化结构的缩影。例如，面向海洋的是“首领方”，“平民方”朝向内陆。首领一方的代表们形成“贵族方”；属于平民范畴的人们则聚集于陆地方。如果某一居点的成员在建造房屋时混合在一起，那么全体人都属于同一偶族，偶族内再进行细致的划分，处于较高等级的半偶族（semi-moiety）占据首领一方，另一半偶族则为平民方。如果一居民点所涉及的不只是一个共同体，则首领偶族的所有成员在属于同一方的范围内劳作。“房屋发挥着中介的作用，人们由此认识到作为行为规则的文化制度”（Sahlins 1976a：36）。

在萨林斯看来，经济交换的道理如同上述。人们根据货物是重要的还是普通的，海生的还是陆产的，雄性的还是雌性的来分门别类，划定交换范围。因而，并非社会的经济基础决定着社会规则，恰恰相反，经济基础是既定的意义性规则的具体表现。经济事务表

达了文化所规约的社会关系并使之持久永恒。“任何在物质力量作用下产生的文化安排都是以物质力量自身的文化布置为先决条件的”（Sahlins 1976a：39）。19 世纪后期一个新的村庄落成，该村是一批依附于同一个首领的渔夫建修的，他们都是“海洋方或说首领方”的人，但村民们接受了文化的二元结构的翻版，坚信第一批到达者比后来者更具“陆地人”的性质，因而先来者等同于平民。

结构马克思主义的分析路径在于试图调和马克思主义与结构主义（见第五章）。萨林斯指出，马克思在其早期作品中并非完全反对结构主义者的论辩。生产方式包含交换与财产权的概念。马克思认为，只有在特定的社会组织中才有可能出现要么成为奴隶要么使用机器作为资本设备的情况（Sahlins 1976a：133）。在萨林斯看来，随着马克思逐渐开始承担起发动一场社会变革的重任，他的物质决定论也获得了发展。尽管马克思在书写成为奴隶或成为企业家的话语时他似乎是在言说精神图景，但萨林斯对马克思的解读仍不大可能成立。马克思在其早期著作中明确反对黑格尔的理论即社会变迁受人类意识形态转变的驱动。马克思认为，人类只能在社会物质条件允许的地方体验成为奴隶的景况，否则便成为工厂主（见 Marx 1973［1857－8］：156；Marx and Engels 1970［1845－6］：42）。

虽然 1976 年时萨林斯主张，文化结构缓和或减弱了历史变迁的冲击，但后来他在分析夏威夷的殖民化时所采取的立场更接近于吉登斯，他指出夏威夷的文化结构与殖民征战时期的经济与政治危机发生冲突。“文化是一场与自然的赌博”（Sahlins 1985：ix）。萨林斯指出，库克船长头两次访问夏威夷时恰逢人们为庆祝自然再生产而举办的盛宴，这场盛宴是为感谢罗诺神（the god Lono）而举办的。夏威夷人见到库克及其船员时做出的反应在西方人看来颇为怪异，但以夏威夷人的信仰来解释则非常易于理解。船员们进入后的各种行为所产生的后果，尤其是性病的蔓延与焦虑的新教传教士的涌入（他们试图根除自己所认定的二十种违法交往方式），完全超出夏威夷人的控制，最终迫使夏威夷文化发生根本性重构。

不过，结构主义者宣称人类文化本质上有着任意性维度，毫无疑问这是正确的。在人类社会演化的过程中，社会互动模式超越生物性亲属关系的限制而充分延展，语言发展出复杂却任意的代码，通过人类之口发出声音从而传递信息。玛丽·道格拉斯运用结构主

义理论来阐释西方经济行为。她认为，社会人类学理论的一切进展都是通过使解释脱离于存在的物质与生物层面而产生的（Douglas and Isherwood 1979：59）：请忘掉商品可用于吃、穿、住；请忘记商品的益处，尝试使用“商品有益于思考”的观点；请把商品视为实现人类创造力的非言语工具（Douglas and Isherwood 1979：62）。

不同的人类共同体，经全体同意或一致协商，积累了一系列各具特色的在行为组织与行为意义方面的传统策略，文化由此而得以形成。在道格拉斯看来，这正是社会人类学分析研究的适当层面。“不必以为商品是生存的基本需求……应当设想，我们需要借助商品来看清文化范畴并保证其稳定”（Douglas and Isherwood 1979：59）。萨林斯认为，北美人忌食马与狗，这是因为主人们几乎把马与狗当作人来看待，给它们取名字且百般宠爱，而不是因为吃马与狗不划算。不过，人们对于是否可以完全自由地利用商品来思考问题仍有争议，以下三章我们将对此加以讨论。

第四章　互动理论

导　言

马凌诺斯基的《西太平洋的航海者》出版三年后，法国人类学家马歇尔·莫斯（Marcel Mauss）以“礼物”为名发表了他的论文（1954［1925］）。莫斯将马凌诺斯基对库拉交易圈的描述放进其他有关交换的民族志研究语境中，例如，北美西北海岸的夸富宴（本章随后将提及），以及罗马与印度教文献中有关礼物交换的文献。莫斯提出，礼物交换，而非（如亚当·斯密所认为的）物物交换，才是小规模社会中产生与维持社会关系的程序。他指出，礼物交换并不仅是为获得物资而进行的经济交易，同时也是一桩道德交易。埃尔斯顿·贝斯特（Elsdon Best）对毛利（Maoli）交换的描述为他的理论提供了例证。贝斯特的理解是：如果一个人给另外一个人礼物，这礼物就包含一种“精神”，一种从一个礼物传递到另一个的、最后必须回到最初赠与者手中的“ hau”（Mauss 1954：8－9）。莫斯据此推论赠出任一物品也意味着赠送出自己的一部分。因为接受一件礼物被认为是接受了互惠的义务，所以社会关系存在于实际交易发生之前。莫斯对亚当·斯密的著作提出的“市场交换是‘自发的’”这种西方的假说提出了挑战，并提出：尽管导向了另一种结局，然而礼物交换并不比买卖更公平。尽管马凌诺斯基曾否定在礼物和市场交换之间做简单的区分，提出了特罗布里恩德的交换包括了各种各样的类型，其中大部分的特征都较中庸（Malinowski 1922：176），但莫斯指出对交换的两种意识类型做区分是大有裨益的。在莫斯的论文中表达出了两种主要思想：

1. 社会关系是通过交换而产生，而不是作为现存社会结构的一

部分被“赋予”。“我没有把［社会系统］描述得似乎它们是被固定在静态的框架状态中一样……我们所见的社会系统是活动的（Mauss1954：77－8）。”

2. 交换的重要性取决于它在参与者的文化中所具有的意义（根据萨林斯和其他人在批判马克思主义时的争论）。

交换的模式与范围

二战期间，莫斯的方法被历史学家波拉尼（Polanyi）进一步精简并发展起来（Polanyi 1944；英文版 1945）。波拉尼把 20 世纪 30 年代大衰退的影响和随后的世界大战归结为市场经济的失控运转。同莫斯一样，他也对所谓市场交换是人类交易的起源与自然形式的设想进行了挑战。波拉尼用马凌诺斯基和弗思（Firth 1929；1939）的民族志对亚当·斯密和赫伯特·斯宾塞所谓物物交换是人类社会有机组织基础的宣言提出质疑。他提出：人们通常更热衷于维护他们的社会地位而不是物质财富。“在这漫长的过程中，所有的社会责任是互惠的，它们的实践也最大程度上满足了个体的给予和取得的利益要求”（Polanyi 1945：53）。波拉尼主张：结构与交换是互相依赖的，而不把它们置于第一性的位置。将社会分割成偶族的做法使互惠的责任之间的认同变得更容易，但这种分割本身也是互惠前期活动的产物（Polanyi 1945：56）。与他很少提及的马克思不同，波拉尼不曾考虑到交易用于改变关系的结构的方式。在他看来，仅仅在西方政府采取行动，清除从前将地方与远途贸易隔离开来的障碍，并禁止劳动力、土地以及金钱本身被买卖的社会规则的条件下，市场才能实现无孔不入。波拉尼认为这种失控必须对社会衰退负责。

在波拉尼的著作外，划分交换的模式和领域的思想得到了发展。交换的模式是一种交易类型，由诸如市场等特别的规律所控制。交换的领域则划定了一系列可以被用于彼此交换的项目，超越此项目外的交换是不被允许的。在西方工业社会中，生产方式十分复杂，并采用了许多技术程序。无论如何，大部分分配仍以简单的方式实现，即市场交换。在小规模社会情况刚好相反：生产方式较简单，而分配方式则更为精细。人类学家们通常用波拉尼（1945，1957）的三种模式：市场、再分配和互惠之间的划分来认识交易和社会有

机组织之间的关系。波拉尼还把家户当成第四种生产形态。他将此定义为“为个人或群体本身关系的缘故而进行的生产”（Polanyi 1945：60），但并不认为它是和其他的交换模式，即遗产继承，相联系的。他确实认为一个社会中常有两个或两个以上的这类交换模式并列存在，而这一情况还产生了传播着各种不同类型货物的交换领域的概念。

在市场经济中，彼此的社会关系并不直接相联系的人之间可以进行项目交换，并且这种交换也不至于产生类似的关系。如果你在法国度假，你可以进入超市购买面包和葡萄酒作为午餐，在收银台付帐，离开时并未产生任何深入的责任关系。在有货币形式的地方，市场经济的运作就最有效率。货币是价值的标准：所有用于买卖的商品都可以用它们所值的货币来衡量。货币也是交换的媒介。当一个人以相等的货币价值和他人交换商品时（值两便士的香蕉换两便士的甜番茄），通常比把货物兑成钱再去购买别的东西更省事。货币也可以用做价值储存，并可以用于偿付非物质项目，如：为一个雇主工作的时间。市场可以在没有货币的情况下运作，但为此它们必须依赖物物交换。在这种案例中，货物直接和别的东西交换，而商品之间的价值的一般等价物必须经过交换参与者们的磋商，这是一道相当耗时的工序。在任何市场经济中，价格或商品价值通常都被认为是仅由供求决定（但参看第一章中提及的亚当斯密与马克思的价值的选择劳动理论）。波拉尼提出：在市场占主导地位的地方，它能转化交换和与其他模式相联合的社会关系之间的关系。经济被嵌入社会关系反而由社会关系嵌入经济系统所取代（Polanyi 1945：63）。

再分配是货物流向行政中心以及被中心权力重新分配的系统运动。在西方社会，征税是再分配的一种形式，它将部分被用于提供公众服务，部分用于支持中央政府，另有部分用于帮助低收入或无收入者。波拉尼认为那些控制再分配系统的人往往利用它提升自己的身份（Polanyi 1945：58），并且，再分配就如同互惠一样，在作为经济过程的同时，更多地是一个政治过程。在小规模社会，再分配将在一个村的层面上进行，就如同北美西北海岸的夸富宴一样。再分配也在维持第二章所提及的前殖民时代的阿散德国家上扮演了重要角色。

互惠交换有别于再分配交换，因为它们往往在相匹敌的条件之间发生，尽管由于无力完全回报而引起的长期性负债也会产生不平等。互惠交换有别于市场交换，因为它们往往创造或维持着参与者之间不间断的社会关系。一个互惠的经典的例子是在一些小规模社会发生的姐妹交换（见第三章）。女人们被用于交换以创造或维持政治联盟。由于妻子娶自别的支系，男人们将对该支系负有永久性债务，这与上面所提到的在超市里购买食物大相径庭。供求关系也不能控制这种互惠交换，可以说，每一个男性群都有自己的女性供应，但是却“选择”用她们交换其他群的女性，以创造出社会关系。

另一种交换模式是通过继承进行的财产传递，但和波拉尼所认为的有所不同。尽管由财产传递所产生的流通远比其他模式产生的流通要缓慢，但这仍旧是在小规模社会获得诸如土地与牲畜等种类的基本资源的惯常途径（见第二章桑布鲁与阿散德的案例研究）。

交换领域

货币经济的一个特点是，因为所有的项目都有单一通货作为估价的媒介，实际上任何东西就都能以单一价值尺度来衡量，并因此可以和任何东西进行交换。甚至在西方社会，无论如何，我们也把某些东西隔离在市场经济之外。丈夫、妻子和孩子是不能进行买卖的，行政机构也是不能驱之以利的。

在缺乏可以提供通用交换媒介的通货的经济环境，单独的交换领域可以更轻易地被维持。属于同一个领域的项目可以相互交换，属于不同领域的项目之间则不能进行交换，因为它们之间是不相称的。通常，尽管不是必然，不同的领域由不同的交换模式所控制。在近几年，一种特殊的交换领域开始在英国内陆和西北出现，它被称为 LET（本土交换凭证）或“钮扣”经济。在失业率高的社区内，邻里间互相以一种只在该领域内结算的特殊通货对如房屋装修、修车、烘烤以及其他服务进行偿付，并以此增强了邻里网络关系（见 Robertson 1985：179）。

提夫（Tiv）的交换领域

保罗·伯汉潘（Paul Bohanpan）对西非的加纳南部的提夫的分析是对一种包含几个交换领域的经济的经典描述。伯汉潘确认了在

1927 年前运作的提夫经济中的三个交换领域，并说明了这些领域的存在如何强制实现了由财富向权力的转化。

生活资料被称为 yiagh。所有本地产的食物材料（蔬菜、鸡、绵羊、山羊等动物）、家庭用品和农用工具都属于生存用品交换领域。这里没有货币，交易在本地集市上以物物交换的形式进行。伯汉潘描述道：道德把这样的交易与“自由而不受控制的市场”划一管理（Bohanpan 1963：248 - 53）。每个人的目标都是以自身利益出发，用一些他们相对不需要的东西交换另一些价值相等或更高的东西。

Shagba（声望资料）包括奴隶、牛群、在本地宗教仪式中的地位、白布、魔力、药材、铜条。这些东西几乎都未进入市场，而是在仪式上进行交易。在这一领域内，无论如何，铜条执行了货币的功能，被当成交换的媒介，表现为价值标准与价值贮存，以及为服务付报偿的方式。唯一的“隙漏”是铜条在危难时刻可能被用于购买生存资料，否则生存资料和声望资料之间是无法跨越的。

第三种领域管理着不同裂变支系中男人之间用于婚姻的女性交换。这种交换在 1927 年被英国殖民者制止，并强制实行聘礼“偿付”。在 1927 年以前对交换婚最简单的描述是两个男人实际上交换了他们的姐妹。事实上，无论如何，有些男人可能有好几个姐妹，而有些人则一个也没有。因此有些裂变支系就“集中共用”了它的女性成员，每个女孩都成为男性的被监护人，她的婚姻将受他的安排以换得妻子。不出所料，女人经常逃亡，而不是屈从于一桩被安排的婚事。她们的监护人可以按原计划结婚，但必须暂时通过交出牛群和铜条给新的内兄弟作为随后将供给他一个自己的被监护人作为结婚对象的意向的表记以摆平事态。铜条和牛群无法完全偿付得到一个妻子引起的债务，因为在倡导行聘之前，女人的价值无法用任何东西来衡量，这一领域明显是由互惠而不是市场价值控制的。

提夫人相信人生而平等，并被赋予了数量相等的 tsav，它被伯汉潘翻译成“幸运”。实际上，有些人变得更富裕，因而比他人更具影响力。这是如何发生的呢？人口统计过程确认男女数目基本相等，因此每个男人只能指望有一个婚姻被监护人。种植更多的蔬菜和饲养许多鸡不能使一个人增加奴隶或其他的声望资料。因为领域之间不能相互渗透，不平等则相继而来，而伯汉潘称为“转换”（conversion）的交易可以在领域之间进行。向上的转换带来声望（更多

tsav），而下降的转换将导致失去声望。

一个男人要举办一次大型盛宴时，将需要多于他的家户所能生产的食物。这种情形使他将迫不得已地带着铜条来到市场并把它当作通货使用来购买食物。他将冒着失去声望的危险，而失去的声望将由出售食物的幸运者获得。铜条不可分割（铜条不存在找零），而一根铜条往往可以购买非常多的蔬菜食物；尤其在购买类似胡椒的东西时将会出现天文数字。

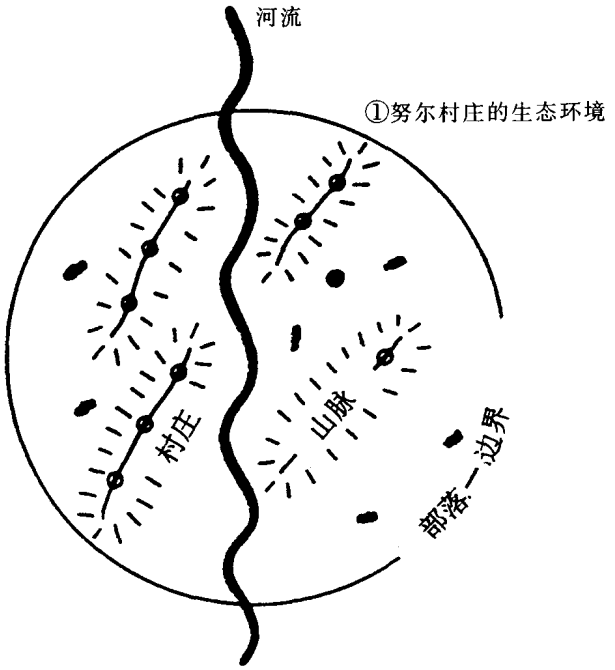
还存在一种较低下的婚姻形式，这种形式不以姐妹交换来达成平衡，而是以铜条“偿付”聘金的形式来换得妻子。以这样的形式获得的女人被称为 kem 妻子。丈夫从妻子的劳动中获得权利，并且如果他有足够数量的声望资料，他还对她的孩子享有专制权。Kem 妻子的女儿不被列入裂变支系的可用于结婚的女人的“集中共用”物范围，但是可用于给丈夫的儿子们交换妻子。一个成功的男人可以凭此提高他的家户规模和生产能力。那些成功把资料由较低领域转到较高领域的男人被说成是拥有一颗“强健的心”（其内涵大概可推知是有更多的 tsav）。

伯汉潘据此提出，社会结构似乎在提夫文化的惯用语之内，作为个体追求他们自己的有时是竞争性的利益时被建构的。交换理论在马凌诺斯基的功能主义交易形式方面有所发展，并摈弃涂尔干和拉德克利夫－布朗的结构功能主义。

努尔人的交换

努尔人在社会人类学中之闻名是由于埃文思－普理查德在对他们的分析中使用了裂变支系概念作为分析工具，这在英国人类学中是首例。有关埃文思－普理查德如何弃马凌诺斯基的分析手段而转投拉德克利夫－布朗的方式已在第二章中做了叙述。埃文思－普理查德用在联合支系中表现最明显的结构概念替代了诸如库拉制度中所显见的交换（图 4.1）。

对埃文思－普理查德有关努尔人的作品的仔细阅读，使以后的一些人类学家们怀疑，努尔人是否真的存在超越个体生命而构成共享群体的支系，埃文思－普理查德研究的群体或许并非由交换生成（Glickman1971；Verdon1982）。努尔人有明显的地域组织。部落是最具包容性的政治单位。在部落内，机构是为解决世仇而存在的。牛



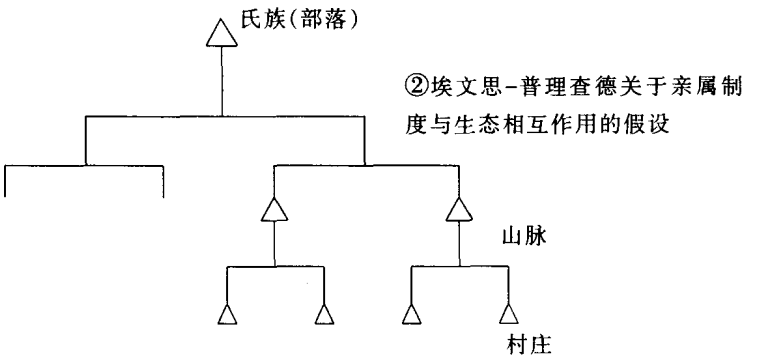


图 4.1 对于埃文思－普理查德所提出的关于努尔人的裂变性支系和土地所有权之间关系的图表式表述

群可以作为谋杀的偿付，而被称为“豹皮酋长”的调停者可以介入争论商讨赔偿额。每个部落都有“特别的领域，并拥有和保护它自

己的建筑地域、牧场、水库和鱼塘”（Evans-Pritchard 1940a：119）。无人地的延伸分隔了部落，在干旱时期，部落向不同的地方迁徙。部落的土地由生态系统塑造。在每个部落内部都有一套空间界定的裂变支系和次裂变支系，彼此交融。埃文思－普理查德主张：每一种层面的地理裂变都和部落的统治宗族的系谱裂变相联系。他记录道：无论如何，独立的家户，甚至是兄弟的群体，也经常在部落的统治区内四处迁徙以避免争执或找寻牧场，因此人们经常不能生活在部落土地中那部分和他们的裂变支系相连接的地域内。并非所有的部落成员都属于统治宗族。有一些较小的支系，其中一些的来源是在努尔人征服丁卡人领地的时候从相邻的丁卡人那里合并来的（Evans-Pritchard1940b：286）。那些统治宗族和较小的自治支系都实行异族通婚，并因此在行聘的婚姻中通过交换妇女而彼此联系起来。用埃文思－普理查德的话来说：“亲属系统以团结敌对分支的成员为纽带建立起了政治结构分歧上的桥梁。”（1940a：226）

在潮湿的季节，努尔人撤退到高地的山脊上，在那里，他们进村庄里居住，种植小米（还有一点玉米），并为弥补他们的牛群产奶量的季节性歉收而辛勤劳作。聚集在一个小村落里的人往往形成紧密的关系。“由于间断性地缺乏食物和在一年的大部分时光中将丰足与饥馑截然分开的小段地域，使拥有共同的食物储备的小型地方群成员彼此之间高度依赖”（Evans-Pritchard 1940a：84）。尽管每个定居点都由统治宗族的一个分支组成，并根据这个分支而命名，但在任何时候，它的大部分居民却都不是“拥有”分支的成员，而是通过姐妹、母亲或更远的亲属的婚姻关系和这个分支产生关系的人。“结果是：一个地方的群体是围绕着同族核心的一簇同源的人”（Evans-Pritchard 1940a：286）。

努尔人在他们称之为 Buth 的父系继嗣关系和他们称之为 Mar 的双边继嗣关系之间作了区分。埃文思－普理查德的分析因此认为此处应该存在两种不同的社会互动范围，每种都和不同的权力和责任相联系：与双系亲属链相联系的村内的互助，以及对支系内牛群的拥有和继承。事实确实如此吗？支系系统最初的功能似乎是调停世仇。裂变支系则被认为是以世仇来与他人为敌，但在有共同的敌人时重新联合起来。死者的“人”从杀人者的“人”那里寻求作为杀人赔偿的牛群（Evans-Pritchard 1940a：153）。这些“人”是裂变支

系吗？埃文思－普理查德写道：一场杀人事件不仅卷入了那位杀人者，还有他的亲密的同族（父系亲属），而且“在牛群被赔偿后的许多年间，杀人者的同族都要防备那位死者的同族”，因为害怕在他们的复仇中被杀。但是埃文思－普理查德并没有直接叙述是杀人者的父系亲属为杀害的赔偿提供牛群，而仅仅是豹皮酋长“去了解杀人者的人（jithunga）拥有什么样的牛群，以及他们是否愿意赔偿”（Evans-Pritchard 1940a：153；158）。

实际上，父系亲属和其他亲属之间的界限有时候会显得模糊。“小型的当地的群共同放牧他们的牛群，并协同保卫他们的家庭和牲畜”（Evans-Pritchard 1940a：17）。“在复杂的村落亲属制度关系纽带和日常交际圈中，所有的关系网都被赋予了同等分量，因为亲属关系的种类和亲疏并不比居住在一个小而高度团结的社区更为重要”（Evans-Pritchard 1950a：37）。除非他们发现自己处在敌对的双方，就如同裂变支系结构所划分的一样，所有的村落成员都会在被卷入世仇时团结战斗。世仇通常在同一地区的不同村庄里发生，因为村庄内一起世仇的破坏性影响如此巨大，以至于人们极愿意接受豹皮酋长的调停。表现得如同联合支系般的村落社区的行为在下文中更加强化：“在对外关系中，村落是一个单一的支系，而且因为婚姻发生在它所赖以组成的，其中成员来自不同地点的小村庄之间，它可以被表述为是‘传承自共同的祖先’”（Glickman 1971：312，转引自 Evans-Pritchard 1951：17）。当然，这样的继嗣事实上可以通过母系和父系链的混合体进行追溯。但是，努尔人可以把女人的世系改头换面成男人世系，并把遥远的父系继嗣视为近在眼前，从而创造出虚构的父系继嗣（Glickman 1971：309）。

维尔登（Verdon 1982）提出：父系关系和母系关系都是通过牛群的传递而产生。Buth（父系继嗣）的产生是由于对牛群的继嗣，而 Mar（血系亲属）则是在聘礼中通过牛群的传递使孩子和父母双方的亲属之间的关系正当化而产生的。父系和血系亲属之间的对抗有些类似于萨林斯所界定的东部斐济中酋长和平民、海岸和陆地的文化性对抗（Sahlins 1976a；见第三章）。像萨林斯以斐济为参考所提出的那样，在文化的习语中的实际交换，创造了使该社会结构现实化的关系。权宜而言，努尔人中由于需要寻找牧场或可以用于种小米的，以及或可以避免纷争的小块土地而进行的必要的迁徙，经

常使现存结构面临被破坏的威胁。住得较远的父系亲属对追索世仇毫无帮助，也不能召集在一起为一桩杀人事件共同供应牛群进行赔偿。另一方面，在日常基础上建立合作的人却可以胜任这类事情，因此这样做和对父系继嗣规则进行了观察的人的解释在家族内部政策中被经常性地重新讨论。有讽刺意味的是：随后，埃文思－普理查德把努尔人的牛群交易与特罗布里恩德人的库拉宝物交换相提并论，其实他本来是可以使用马凌诺斯基的方法取得成功的。

社会变迁

尽管许多实际上的市场依赖于店主和常客之间发展出来的信用关系，但纯粹的市场交易是不会产生或保持买方与卖方个体之间长久的社会关系的。这不是运作在社会系统外的纯粹的市场常有的结果。相反，市场交易趋向于创造一种社会结构系统的特殊类型，在其中存在财富的差别，但已经获得的地位将比所属地位更有优势。像亚当·斯密所写的：货币赋予了购买他人劳动的权力。互惠，另一方面，趋于促进已议定的、人人平等的关系。而再分配显示出了它所未完全做到的促进公平，因为中央权威主持再分配时必然会留下一部分它所收到的财富。这是东欧共产主义政权的根本弱点：再分配倾向于维持现有的权威结构。继承的结果取决于是否每个人有接近被继承资源的渠道。在一个功能主义者所研究的以支系为基础的典型社会内，继承把每个人都捆绑在一个共享群体内，其中对土地和牲畜的权力已经被绑定，在一个这样的权力被限制在特别的社会阶级内的封建系统中，其结果将是一个稳定但不均等的社会系统的出现。

波拉尼提出：市场规律向新的社会互动领域的延伸趋向于一种不安定的影响。数不清的类似事例可以在殖民时代的非洲被发现。在那时的东非曾流传着一个传说：恶魔制造了货币，出于恐惧而将它抛弃。人类在去往市场的道路上捡起了它，却不知道是什么东西（Mary Douglas，私人交流）。

达尔福尔的交换领域

弗雷德里克·巴斯（Fredrik Barth）利用交换领域的概念对西南

苏丹的弗尔（Fur）的社会变迁进行了有效的分析（Barth 1967b；又见持批评态度的 de waal 1989）。弗尔人居住在赛芬那草地所环绕的一座名叫杰贝勒迈拉（Jebel Marra）的山上。和周围的草地不同，川流不息的河水滋润着杰贝勒迈拉。流浪的牧者占据着赛芬那，但弗尔人则种植了小米和其他谷物。他们主要的生存作物，在夏天生长的小米和生长在冬天的洋葱。包括西红柿、大蒜和麦子在内的经济作物为生存作物作了补充。土地属于支系所有，一个支系的监护人员把土地的使用权分配给个体成员。夫妻们耕种从属于他们各自的支系的隔离开的土地，并独立地处理他们的谷物。

在劳动和农业生产方面的交易主要产生于两个领域：一个与生存作物有关，另一个与经济作物有关。生存交换由互惠管理，而经济作物则必须通过市场进行交换。为薪水而劳动被认为令人蒙羞，因为它引起了对雇主的长期依赖关系。通过互惠啤酒会可以得到援手帮忙种植与收割生存作物。妻子对她丈夫的少量责任之一是用他的小米酿造啤酒（作为回报，丈夫为妻子和孩子亲手做衣服）。通过啤酒会招募劳动的人随后也将通过参加啤酒会帮助那些曾为他劳动的人，因此使交换达成平衡。无论如何，一些如建房一样的非经常性的重大工程也会招集非互惠性劳动。在这种情况下，在供应完作为礼物的啤酒时屋主的责任即告解除。尽管这样的事情通常被解释为社交会，但它们是一种将相对富裕的多数和一些通过不良经营，或老龄或疾病而倾向于加入非互惠工作的聚会来获得食物（以啤酒的形式），并因此把他们的劳动力“出售”给他人而不是投入对自己的土地的耕作的少数人区分开的方式。

巴斯计算出：一天的劳动可以从其他成年人那里获得五升啤酒作为交换，酿造五升啤酒需要 1.7 磅的小米。而且，巴斯推断，遍布在生长季节的普通的一天的劳动能生产出 5 磅的小米。因此在自己的田地里劳动胜于为他人的啤酒工作，更胜于通过非互惠的啤酒会招募他人劳动。然而这两种交换领域的存在仍然限制了利用这种不平等进行剥削的机会。

市场交易的范围是有限的。经济作物可以在本地市场出售，但很少有人能处理那些现金。它可以用来购买小牛，小牛可以养大并卖掉，或者现金也可以被保留下来作为将来的聘礼。出于几项考虑这种分裂的领域被继续保持下来。有些情况下可以发生“转换”

(conversion)，但它们的范围受到了经济状况和当地习俗的限制。例如，一些小米在本地市场出售，但几乎每个人都自己种植小米，因此需求是很低的。就其要价而言，小米又沉重又难以处理，因此几乎不值得运到市场上去。啤酒会可以用于组织进行种植经济作物，但仅在劳动的领受者在满足了生存需要后仍有足够的小米剩余下来才能实现。

弗尔人的经济系统因此呈现出充分的封闭性，并且处于平衡状态。然而，巴斯提出：一些个体已经找到了打破封闭交换圈的办法。相对传统的冬季经济作物而言，种植果树是一种新的改变。种植果树的劳动也可以通过啤酒会来召集。果树需要 4 年的时间生长至成熟，这四年间传统的经济作物可以在小树苗间生长。果品十分有利可图，在巴斯的田野工作期间，果品每年能收获 20 - 30 磅（巴斯估计一个男人一年的经济作物需求量大约在 8 磅左右，而对一个女人而言需求则大概是 1 到 3 磅之间）。然而，一旦果树成熟，其他东西就不能在它的脚下生长，因此也就没了可在支系成员中进行再分配的东西。当成长中的果树的含意变得日益明显，一些支系的监护人会出面竭力要求执行果树不能在支系土地上种植的一般惯例。一部分人驱逐他们支系的伙伴成员，夺回他们的土地供自己种果树，也有部分人把支系的土地卖给私人拥有。鉴于迄今为止土地仍以继承而不是出售的方式传递，在市场范围内的土地价格并没有什么导向，因此在早期交易中它的价位大大地被低估了。在最富戏剧性的一次“转换”中，一片土地被卖了 17 磅。在水果成熟期间，新的产权人在果树之间种洋葱，单是第一年就为他赚得 27 磅，第二年赚得 22 磅，第三年赚得 25 镑。在他的树长出水果之前他已经获得了丰厚的收益。

一个每年到杰贝勒迈拉做生意的商人影响了当地的另一次革新。1961 年，他要求留下来和弗尔人一起过冬，并在借来的土地上种西红柿。他和他的妻子用从离弗尔很远的市场上买来的大约值 5 镑的小米酿了大量的酒。他们以啤酒会招募互助劳动种植出的西红柿在本地市场上卖出了一百来镑的价钱。一个本地男人循着阿拉伯人的先例在本地市场买了 3 镑的小米，也招募了十分有效的劳动种出了价值 38 镑的西红柿。

巴斯预测弗尔人会以重新安排他们的交换领域来对这种革新作

出反应。或以啤酒会或以现金表示的劳动价值都会有所提高，或是人们会拒绝参加非互惠性工作聚会，或是来访的企业家将不再能借用合适的土地。事实上，这样的变化往往是难以抵制的。先前可继承的土地被市场占据后，对于生存经济尤其具有破坏性。第五章将举一个本世纪迈乌尔诺（Maiurno）在非洲的例子，这证实了在同一时期的非洲贫穷持续增长的起因。19 世纪最经典的案例是夸富宴，即一种在欧洲皮毛商人到来后被动摇的交换系统。用于交换的新货物大量涌现，加上欧洲疾病的肆虐，都使得夸富宴更加强烈地促进了社会变迁。

夸富宴

夸富宴（potlatch）是在北美的西北海岸，就是现在的阿拉斯加和英属哥伦比亚的狩猎采集社会中发展起来的一种交换形式（有关夸富宴的研究，见 Boas1966；Druker and Heizer 1967；Garfield and Wingert 1966；以及 Rosman and Ruebel1971）。在一个季节性富足的环境里居住使这里的人惯于原地停留而不是游牧。可追溯出自己母系或双系的较小的支系拥有可供打猎和采集浆果的小块份地，他们还拥有海中渔场，而为此以及他们要防御其他的支系成员。每个支系都指定一个领导来协调他们的行动。战争是侵夺土地的方式，并且被击败的支系的成员将被胜利者奴役。每年在冬时的村落，一些支系总是比邻而居，并预备着 100 到 500 人以便在遭袭击时进行自卫。聚集起来的支系们在春天分散回各自的领地，并开始贮存他们在 12 月到 2 月贫瘠的冬日中生存所需的食物。鲑鱼和山羊肉是烟熏的，浆果存在猪油和从鱼身上提炼出来的油中。从事木雕者有时是奴隶，但通常是自由人，他们会被委派制作图腾柱或象征本支系春日守护神的雕刻面具。另一些手工艺品，包括装饰精美的篮子制作出来供在夸富宴上进行交换。夸富宴在冬季的村庄里举行。夸富宴场地在不同的社区间变换；有时它成为年轻成员进入神秘的宗教仪式的开端，有时也会是一场婚礼或是一个新支系头领的就职仪式。当一个支系举办夸富宴时，将提供一场盛宴款待其他受邀请的支系。所有的来访者将根据身份得到相称的礼物。

与特罗布里恩德人的交换所产生的稳定的平衡不同，在人类学家研究它的期间，西北海岸的夸富宴是一种竞争机制。各个支系可

计算的财富取决于支系中有多少成员活动，有多少为他们劳动的奴隶，以及他们由支系首领协调安排的活动是否行之有效。首领为支系订下要达到的目标。夸富宴上提供的食物，以及更重要的是，赠送出的礼物的规格，展现了支系的经济状况。夸富宴巩固同盟，并宣传支系的力量。分配的礼物也展示了领受者的等级，因为级别较高的人会收到份额较大的礼物。这一系统在欧洲商人进入之前究竟存在什么样的竞争性是难以确定的，但显然皮毛贸易激化了它的竞争性。俄国和英国的商人（后者为哈得逊湾公司工作）用木篮子、枪、捕捉机和其他货物作为交换从美国土著那里购买生皮。巨大的财富流入打破了酋长和支系的地位平衡，并且，更具破坏性的是，传入的疾病使许多人丧生。茨姆锡安人（Tsimshian）原先以夸富宴作为支系头领和村庄酋长的就职典礼，夸富宴的举办次数的上升也使新领袖的任命更加频繁。来自不同社区的人们离开他们冬季居住的村庄聚集在商业营地上去会晤新的支系，并不得不同他们举办夸富宴来求取相应级别。在 Kwaliutl 人中，装饰精美的篮子成了交换中的主要项目。象征图腾崇拜的鸟冠和各种层面的社会等级相挂钩，富有的 Kwaliutl 男人参于夸富宴中享乐或反享乐的“决斗”，通过该决斗每个人都试图压倒他人获得展示特定的鸟冠的权力。由于发现了篮子的价值，哈得逊湾公司从英国内陆的厂家引入了成百上千的篮子，导致用于夸富宴交换的篮子达到通货膨胀般失控的地步。就像是印制了过多的银行支票一样。有些 Kwaliutl 人在赢得最终的竞争挑战时最后也罄尽了所有的财产。19 世纪晚期的美国和加拿大政府宣布夸富宴为非法。当它在 20 世纪 50 年代左右被重新引入时，已经成为一种构成民族国家内的少数民族的天然社区间设计出来巩固联盟的非竞争性交换。

一种社会关系语言

在 20 世纪 50 年代与 20 世纪 60 年代间，许多人类学家放弃了对静态社会机构的分析转而研究交换引起的社会过程。福忒斯可能是最早在他的《时代和社会结构》（Time and Social Structure）中对社会关系的静态模式的有效性进行质疑的（Fortes 1949a）。他描述了在几内亚的阿散德几个家户的结构如何被辨明，并提出：除了创造

一个家户类型的静态象征，这些结构最好是部分被描述成一个家户在其成员的人生循环中不断穿行的舞台，部分则作为个体在这一循环中的某些点上作出决定的结果。一个最初只包含一对夫妻的家户随后将容纳一个核心家庭，如果一个孩子结婚，甚至会包含三代成员。鉴于阿散德采用母系继嗣的方式，男人不得不在是同他们的姐妹（她们的孩子将是他的继承人）或是同他们自己的妻子和孩子生活在一起之间作出选择。福忒斯将社会结构与一种语言的词汇和语法，以及社会关系和口语作了对比（Fortes 1949a：304）。

对拉德克利夫－布朗的方法论做出重大改变的人是埃文思－普理查德，他在1950年的一次公众演说中，（Evans-Pritchard 1950b），宣布了对功能主义的理论基础以及它试图在自然科学中为社会人类学寻找位置感到失望。他问道：人类学是自然科学还是人文科学？

在科学和历史之间进行区分已经在德国的哲学中成为趋势，并且已经使波亚士与韦伯受到了影响。波亚士运用他在德国哲学传统下的训练区分了科学对普遍规律的调查和历史学家对理解特殊传统而进行的探索。尽管被当作科学家来训练，波亚士却被解释性理解的主张所吸引，并提出：思想与概念的合理性和它们所发源的文化相关（Stocking 1982：9－13）。波亚士提到了历史的和自然科学的（科学的）方法之间的“陈年论争”：对普遍规律的调查和对个体事件的理解（Boas1940b［1887］：641－2）。他把历史学的方法称为“宇宙学的”，“充满爱心地尝试着渗透到活动与事件的秘密中”，“直到只鳞片爪也清晰可辨”（Boas 1940b［1887］：645）。

埃文思－普理查德把将人类学作为自然科学的主张追溯到18世纪最先把社会作为系统来研究的哲学家身上。在他们看来，社会可以像自然有机组织体一样分解，被以经验为主进行研究，并以必须普遍运用于所有社会的一般法则或规律的术语来表述。这种学说的一种版本被像赫伯特·斯宾塞那样的19世纪社会进化论学者所采纳，他们根据他们所假想的发展阶段把社会进行分层，并试图发现社会进化的法则。社会进化论受到传播论者的攻击，他们认为社会不能独立于其他社会而变迁。习俗从一个社会到另一个社会的传播，使得进化论者所深为依赖的理论证据受到如此深重的“污损”以致他们的理论就此摇摇欲坠。尽管拒绝了传播论的极端形式，埃文

思－普理查德却指出他们的论点比20世纪中期受到普遍赞赏的英国人类学更为有力。

功能主义是作为对社会进化论的又一种批评而出现的。它的提案者视历史研究为与现存社会系统功能无关而不予采纳，因此对有关社会进化的思索与传播论者曾经实行的对他们社会语境外的习俗的采集都打了折扣。但功能主义者仍然认为社会生活应该被“简化为有关社会性质的法则或一般陈述，并**可以预测**”（Evans-Pritchard 1950b：120，黑体为作者所加）。埃文思－普理查德承认功能主义的方法产生了优秀的民族志，但认为它的理论基础是不可靠的。他提出了五个问题，将他的评价矛头直指拉德克利夫－布朗的方法。社会真的是有机组织体吗？每个习俗真的都有社会价值吗？每条制度都必须采取它所实行的形式吗？社会人类学已经发现了可以和自然科学家的系统陈述相比拟的社会行为的普遍规律了吗？社会确实可以通过一系列独特的互不相干的事件变成目前的形式吗？

像19世纪的社会进化论者一样，功能主义者的目标仍然是“证明人是自动的机器，并发现使他的行动、思想、信仰得以被解释，以及使他们得以被规划和控制的社会法则”（Evans-Pritchard 1950b：123）。针对这一观点，埃文思－普理查德提出：行为必须被理解为人类信仰和理解力的结果；这种方法可能来自希罗多德对波斯战争的分析。埃文思－普理查德主张：社会生活存在一种模式，因为人们是理性的生物，必须生活在社会关系既有序又清晰的世界中。因此田野工作者应该努力以他们所研究的人们自己为出发点去理解他们，用他们的概念进行思考；并以他们的价值观来感觉。这些经验随后应该被转译成人类学家自己的文化中的概念化类目和价值观。作为一个训练有素的观察者，一个人类学家应该用一个训练有素的语言学家揭示土著说话者所含蓄地使用的语法规则那样的途径使“土著”文化中暗含的类目变得清晰。社会人类学应该在那些人文科学里，特别是历史学方面使方法模式化。社会应该被当作道德而不是自然系统来研究；模式比科学法则更该成为寻找的目标；而社会生活应该被说明，而不是被解释。似是而非的是，他得出结论：除非转型，否则社会人类学无法成为真正的科学。

在埃文思－普理查德的公众演讲发表之后两年，列维－斯特劳斯以《社会结构》（“Social Structure”）为标题出版了他的论文

(Lévi-Strauss1952)，在论文中他对语言和社会生活之间的相类做了更为精确的运用。他提出，沟通在社会生活的三个层面上运作：婚姻中对妇女的交换，货物和服务的交换，以及通过语言进行的言辞沟通。拉德克利夫－布朗已经通过使用有机类比使社会人类学“降低”到了生物学水平上。列维－斯特劳斯则倡议把社会人类学“提升”到沟通理论的水平上。拉德克利夫－布朗在区分社会结构—社会有机组织的静态模式，和社会关系—互动过程的有机组织上遭到了失败。列维－斯特劳斯则赞许地引用了福忒斯的社会关系语言模式。

美国人类学家古迪纳夫对已经由林顿介绍过的阶层和角色的概念进行的再分析使语言学的类推法得以深入发展。他写道：“我发现，将社会关系的内容视为包含（在其他东西中），不同形式的“词汇”（vocabulary）与一种“句法”（syntax），或一套可构成（并解释出）社会事件的有意义的顺序的规则是大有裨益的”（Goodenough 1965：1，his parentheses）。古迪纳夫表示赞同林顿把阶层当成社会结构中的一种位置，把角色视为阶层占有者被赋予的责任和义务的简单陈述（见第二章）。古迪纳夫提出：阶层是一种社会身份，占有者通常有一些他（她）用于解释该身份的言论自由。然而，这种自由仅能在提供了“句法”来管理社会关系成分的文化的习语中得到解释。根据他自己对特克鲁群（Truk）岛的田野工作，古迪纳夫描述了一个男人如果想奉承上级，他将如何表现出自己担负的责任多于所被要求的部分，以及如果企图贬低上司，他将承担较少的职责。

作为博弈的社会生活

在1952年有关社会结构的论文中引用了把社会生活视为语言的模式后，列维－斯特劳斯继而倡导另外一种模式，既把社会生活看作博弈。这一模式的益处在于它将注意力集中于个体如何运用策略在摆在他们面前的行动路线之间作出选择（Lévi-Strauss 1963：298）。这一“规则”仅仅对可能出现的策略设置了限制。例如，解释足球的规则并不能传达出一个足球队应有的感觉，也不能使人预测出哪一支球队将会获胜。

在所有参与对拉德克利夫－布朗的社会结构概念的范式转换的人类学家中，雷蒙德·弗思（Raymond Firth）和马凌诺斯基的人类学视角仍然保持着高度一致。弗思在两篇论文中展现了他自己对社会过程的系统陈述（Firth 1954：1955）。在承认列维－斯特劳斯的影响的同时，弗思没有选择使用语言学类比法。作为替代，他对社会结构——他定义为束缚着将来可能的互动的现存社会关系的主要模式（Firth 1954：4），以及社会有机体——对采纳适当策略中新形势的反应的持续过程。对社会有机组织体的研究将揭示人们如何作出决定或接受以他们在社会系统中的位置的优势所被期待的责任。尽管每个社会都有长官死亡时产生替代的一套程序，但以结构化的术语，如母系或父系继承权来表述这一程序的特点是不充分的。这样的规则所作的仅仅是提供一般的参考框架，一个没脑筋的、无责任感的、古怪的人即使宗谱上适合通常也没法被选为长官。

生活和博弈之间的类比被挪威人类学家弗雷德里克·巴斯发展得最为彻底，他把个体看做寻找个人利益的理性行动者，就像自由主义的经济学家的经济人（Economic Man）一样。在一篇名为《论社会变迁》（"On the Study of Scoail Change"）的论文中（Barth 1967a），他提出：在拉德克利夫－布朗的思维传统下工作的人类学家会发现对社会变迁作出解释并非易事。他们的描述方法是将个体的行为集中于他们称之为习俗的模式中，他们宣称人们被要求遵守这些习俗。事实上拉德克利夫－布朗排斥了马凌诺斯基在民族志中囊括进对个体行为的叙述的技巧，并提出：田野工作者的笔记中的例证应该受到限制（见第二章）。拉德克利夫－布朗的方法依赖一种习俗的"形态学"概念，就像习俗是社会实体可观测的元件一样，但巴斯抛弃这种方法。习俗不能直接观察到，它们只能通过观察一系列习俗所要求的行为中或多或少有些代表性的例子来揭示。巴斯提出，行为的习俗模式更应该被视为人们作出的在特定环境中对时间和资源的安排的策略性决定的结果。社会结构并不是人们脱离"社会"试图维持的东西。它是一种附带现象，是人们的策略在无意识下中产生的副产品。技术和生态状况偏爱部分策略并判另一部分死刑。每个人都因为其他表演者的存在而或被施加压力或被给予了机会，对他们所能做的与所希望做的作出限制。在弗尔人的非互惠啤酒会上的客人并不考虑"我的出席将对社区内的社会分层做出怎

样的贡献”，尽管如此，他不耕种自己的土地的决定仍为两个社会阶层的出现作出了贡献：耕作自己分享的支系的份地的人和为他人工作的人。

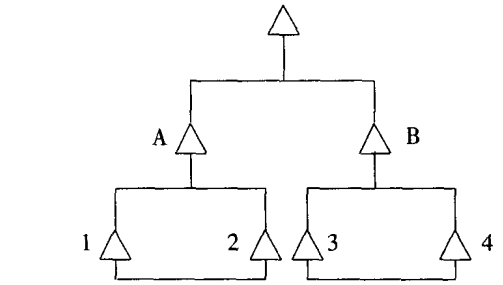
巴斯把对社会变迁的解释视为功能主义者的首要问题所在。尽管拉德克利夫－布朗认识到社会结构确实在起变化，一种制度代替着另一种，很难根据有机类比来表述其特征，这种类比将把一个由复合到复杂的社会的过渡描述得像是从海星到哺乳动物的转变一样（见第二章），实在没有适当的事件啊！巴斯提出：如果把变迁看作个体部署他们的时间与劳动的改变的结果，那么这一问题就将得到解决。在弗尔农民中，因为各人耕种属于各自支系的土地，夫妻之间谈不上什么合作。如果一个弗尔的家户决定放弃农业而在附近的赛芬那过流浪的畜牧生活，夫妻双方还是要采取互相补充并彼此依赖的策略。丈夫主要负责放牧与保护牲口。妻子仍旧种些小米，并用牲口产出的奶油搅拌牛油，卖出牛奶，并为整个家户做饭。恰好，这就是当地阿拉伯牧者组织他们的家户的方式。弗尔人通过采纳游牧生活而成为阿拉伯人了吗？没有，巴斯答道，这仅是对畜牧人而言最为有效的时间与劳动部署。他得出结论：是任何社会系统中通过变换策略而达到的效率与偿还方式决定着哪种策略被制度化，哪种被抛弃（Barth 1969a：668）。

斯瓦特（Swat）人的博弈

巴斯通过观察个体策略分析社会互动的最具野心的尝试是在他对巴基斯坦北部斯瓦特谷的政治研究（Barth 1959a；1959b）。在16世纪，这个山谷曾经被属于尤苏塞（Yusufzai）支系的帕坦人（Pathans）征服，他们把自己册立为封建大地主，统治着生活在那里的农民。根据尤苏塞的传说，在征服之后他们随即采用了一种称为wesh的制度，根据这一制度，每个封建大地主每隔几年都要迁徙到谷中的另外一个地方去。因此尽管谷中的不同地区土地质量高低不同，这一制度确保支系中的所有成员获益均等。

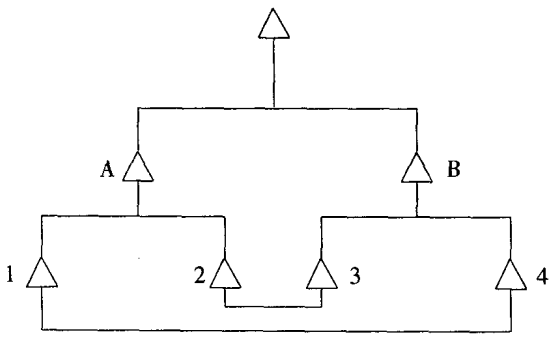
尽管巴斯注意到了河谷的历史和社会制度，但他把谷中的社会解释为一种不稳定的平衡状态，他们以霍布斯方式为个人利益竞争。巴斯发现尤苏塞的支系裂变没有表现出像在努尔人和塔兰西人中那样典型的“裂变敌对”现象，这种现象中较小的支系在遭遇外来敌

人时融合成一个联合阵线。尤苏塞支系并不是在一定层面上会一致对外的支系裂变，它们之间强烈的敌对表现在关系相近的群体中。每个分支都试图寻找支系中距离较远的成员结为联盟（图4.2）。



努尔模式

1+2 联合对抗 3+4：可能产生一种共同利益



帕坦模式

1+4 联合对抗 2+3：可能产生对资源的竞争

图4.2　努尔人与帕坦人的裂变性竞争模式

巴斯断言有关土地竞争的争论将在 wesh 制度要求各分支的地主迁移到谷中的其他土地上时激化。可利用的土地的质量是固定不变的，只有部分地主可以得到最好的，而他们的竞争对手是自己的近亲。为了把它从特别的文化语境中尽可能地释放出来，巴斯试图根据范诺埃曼（Von Neumann）和摩尔根斯坦（Morganstern）的博弈理论来描述其特征，这一理论已经经由社会学家们运用在社会行为的进化上了（Von Neumann and Morganstern 1953）。巴斯提出：尤苏塞正在进行一场零和的多数博弈。根据范诺埃曼与摩尔根斯坦，零

和博弈（a zero sum game）是一种战利品固定的游戏。游戏者之间成功的组合经常会为战利品如何分享的冲突让步。正和博弈（a positive sum game）是一种其中总的战利品可以通过合作而增加，游戏者的联盟将继续延续下去的博弈，尤苏塞当时进行的是多数博弈（majority game），因为敌对队伍的规模从来不是固定的。

在尤苏塞博弈的最简单的模式中往往有五个参与者。如果任何两名联合起来形成组合，互相协助对方获得他们各自在谷中的那部分封建所有权的最佳份额，余下的人就必须联合起来对抗他们。如果第五名参与者保持独立，那么他将成为组合双方的受害者。而无论他选择加入哪一方，该组合都将成为较强大的一方，并且因为它的强大，它所获得的土地就必须在数目较大的参与者之间进行分配，从而诱使队友们分裂成较小的联盟以便争夺战利品。在“博弈”中没有哪队组织会被淘汰，因为获胜的组织也将会因为争论而再次分裂。成员会试图将他者驱逐出本队，以求增加自己的所得。图 4.3 中的例子是以 9 个参与者的博弈为基础的。如果巴斯的估计是正确的，那么可以推测努尔人是在对草场、牲畜和谷物的防御中进行着一场非零和博弈（Non-zero sum game）。在第六章中提供的证据证明了情况大致如此。

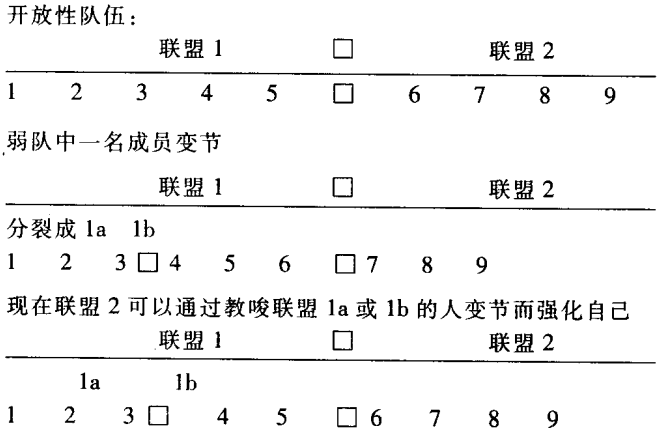


图 4.3 斯瓦特由谷的裂变性竞争

混乱外的秩序?

有关社会系统通过互动产生，而不具有比特别的活动者更长久的独立的生命的理论，鼓舞了18世纪对重构社会起源的思潮的回归。社会理论的并列发展以解释为何社会制度能从自发的互动模式中出现为目标。布劳（Blau）的《社会生活中的交换与权力》（Blau：Exhchange and Power in Social Life，1964）是这种方法的例证。布劳采取双向互动（两个个体间的互动——见第二章）作为社会形式产生的起点，并建构了一个货物、服务或信息交换的可能结果的模式。当某个体为他人提供服务时就开始了一种关系。于是出现了三种可能的结果：如果接受者回报，那第一个个体就受到了鼓舞，愿意提供更深入的服务，这样就建立了一种平衡（平等）的社会关系。如果最初交易的接受者没有回报，他将因此丧失信用，并冒着被更深入的交易排除在外的危险。一个无力回报他所依赖的服务的接受者将成为地位低下的人。一个拥有回报所需的资源却拒绝回报的人，如果他人给予他的服务仍在继续的话，将占据上级地位。社会交换的两个一般“功能”因此而建立了参与者之间平等或不平等的关系。布劳承认这种交换并不能创造完整的社会系统。从一种文化变化到另一种文化时，交换也随之改变，这种价值也影响交易的结果。以契约法令为基础的结构的有机组织体不能通过人际互动来管理，因为它们必须依赖现存法律框架。布劳主要的兴趣点是马克思称为形式化的社会秩序的“裂隙”上发展起来的关系。

伯尔格（Berger）与卢克曼（Luckmann）在他们的《现实的社会建构》（Berger and Luckmann：The Social Construction of Reality，1966）研究中提出了一个更具雄心的理论（Berger and Luckmann 1966）。人们所感知的世界是意义深远的，而伯尔格与卢克曼提出：这种深远意义并非来自预先存在的集体的意识，而是产生于个体的思考与活动。在随机的互动以外，也会商讨一致的理解。惯例将被赋予意义，某些策略被形式化也使选择面变得狭窄（Berger and Luckmann 1966：72）。当人们在事实上生活在一种文化的社会环境中，其中的目标和实践都已然经过商榷时，伯尔格与卢克曼相信，原则上，甚至当两个刚从他们各自的失事船只唯一幸存的陌生人在

一个荒岛上不期而遇，他们对自己的感知就像“自我”，此时这种“制度”也会产生。陌生人之间的互动要经过几个层次。首先，他们把对方行为的意义归类，并通过一个磨合与失误的过程与预测做对比测试他们的行动的结果。随后，他们发现各自行动的规律并随后对各人的角色进行划分。生活变得可预测，而劳动可以进行分工。到这时，这两个昔日的陌生人在一起，并有了孩子，他们的与多数人有关的世界的客观现实被更为复杂化和固化。他们之间的制度起源的真实原因已经被遗忘了，而孩子们必须被合理化地产生。只有部分的经验还存留在记忆中或已经成为记忆的“沉淀物[①]”。只有在“符号系统”允许的地方，经验才会被有选择地分享，被重新解释与被简化。

从一个角度来看，伯尔格与卢克曼的论点对由现象学（解释）社会学到后现代主义的理性的争论做出了重要贡献。目前普遍接受的观点是，文化含义乃是通过互为主体的探讨而达成的，它们通过时间流动而变迁，并且在他们对他人活动与信息的意义进行归类方面，不同个体存在相当的差异。但从另一个角度来看，他们的模式却存在基本的困难。他们承认荒岛与文化的最初情况并不相似，而不承认它完全是非典型性的。涂尔干针对社会契约理论者所提出的东西毫无疑问是正确的，他认为：所有已知的人类社会都是由较早的社会发展来的，任何时候人们都不可能依据他们自身的自由意愿走到一起，并且完全不受现存习俗的影响而建设一个社会。伯尔格与卢克曼承认将个体的独特性和集体的社会认同并置是错误的（Berger and Luckmann 1966：194）。

涂尔干本人采用波及整个人群的情绪这一概念来解释制度起源的问题。人群是或多或少随机的个体集合，并且他认为预先的制度框架不必解释流过他们的激情波动。这种情感仍然从开始就是一种集体的东西（见第一章）。列维－斯特劳斯也屈服于那种把某些同时代的情况认同为是重复最早的社会出现的状况的诱惑。在《亲属制度的基本结构》（1969）中，他描画了两个在法国咖啡馆相遇并交换了一杯葡萄酒的陌生人所产生的关系，作为“一个在我们的社会中

① 伯尔格和卢克曼的阅读局限在列维－布留尔和列维－斯特劳斯范围内。该书因为对人们在小规模社会的实践与信仰的不负责任的观点而毫无价值。

罕见的，没有既定的规则而形成群体的例子”（Lévi-Strauss1969：59）。由于发现他们坐在同一张桌子上，他们彼此都为对方提供了一杯自己的葡萄酒瓶中的酒，尽管他们的酒都来自同一个大酒桶。从一个纯粹的物质观点来看，每个人喝的其实都是他们自己的酒。列维－斯特劳斯并未把它看作是已建立的一种法国风俗，而是把它理解为一种社会生活的“非具体化”形式的事例，这种社会生活同样也会从意外或受迫的共同体（如地震、集中营）中自发地产生出来。他提出这些原始的社会心理经验的揭示轨迹与他所称的“野蛮制度”相比其发展程度也大为不及，他把咖啡厅中的相遇比喻成“原始游群的个体开始初次接触时的一种基本状态在遥远空间中的投影”（Lévi-Strauss 1969：60）。

对斯瓦特的博弈的一种再分析

这一类互动主义理论的问题以对在西北巴基斯坦的斯瓦特山谷的社会互动再分析作为例证。阿萨德和艾哈迈德（Ahmed）都批评巴斯试图将“斯瓦特的博弈”从它的社会语境中分离出来的做法。阿萨德的分析以对巴斯自己的材料进行再分析为基础，而艾哈迈德则根据对该地区的第一手材料进行写作。

阿萨德提出：斯瓦特社会的秩序并非独立活动者自由选择的结果，而是已经导致了阶级结构的特别形式的累积的历史过程的结果：谷中人口的支配者是占人口少数的帕克顿人（Pakhtun），也就是尤苏塞拥有土地的支系中的认可成员。这种社会系统并非是在博弈过程中自发产生的，而是被土地拥有者们通过深思熟虑规划出来的。只有他们可以进行“斯瓦特的博弈”。尽管他们彼此竞争以提高自己采邑的质量，但在利用他们的佃农时表现得齐心协力，在过去，通过什一税他们从佃农身上占据了大约五分之四的谷物。

此外，该地区有两类帕克顿人：大地主和小自耕农。巴斯描述道：任何失去土地的帕克顿人都被逐出尤苏塞支系并成为和原有人口一样的无土地佃农（比较马克思对古代生产模式的分析），但巴斯却没有把这一点列入他对“博弈”如何运作的描写。如果这一规则也被带入叙述中，那么参与者的数量将会渐渐减少，到最后只有一个最终胜利者拥有全部的谷中土地。Wesh 的传说中的理论基础是确保尤苏塞支系的每位成员都有价值相等的封建所有权。由于观察到

的结果是一种不公平的拥有，削减参与者的过程也在不断进行着。尽管巴斯描绘出了一种平均的状态，阿萨德却看到了一个直线发展不可逆转的变迁过程。

艾哈迈德的调查证实了阿萨德的解释。巴斯观察到在20世纪早期它和英属印度的联合之前，在斯瓦特谷已经有中央集权国家出现，这是英国统治的结果。艾哈迈德提出：尽管得到英国的支持，但中央集权只是“博弈”的逻辑结果。由于土地拥有权在成功的封建地主手中逐渐集中，最初的尤苏塞侵略者日益增加的后代面临着全体丧失土地的威胁，并将因此放弃他们在帕克顿的地位。佃农与地主的植根于贡物进奉的垂直关系被农民中逐渐产生的阶级意识暗暗地动摇了。在19世纪中期，一位神授的非传统的sufi领导者，斯瓦特的阿克洪德（Akhund），领导了一场反抗尤苏塞的叛乱，并任命了一位非尤苏塞人作为谷中之王。艾哈迈德指出阿克洪德与巴斯曾低估了其意义的特定历史与特定文化传统的产物。当阿克洪德死后，他的后代为争夺王权而内部混战，给了富裕的尤苏塞人大量的博弈机会。他们以一个接一个地支持亲属中的候选人来实现目的，经常性改变效忠对象，试图防止任何人通过获得完全的胜利而占据优势。甚至阿克洪德的一个孙子，斯瓦特的瓦利（Wali）也成功地转移了尤苏塞人的政治党派内讧使之为其利益所用。在侵略谷中任何地方之前，他总是与地区中较弱小的集团结成联盟。当击败了各地区的统治派系后，他就破坏敌人的炮台，并解除人民的武装。大体上，他使自己与农民建立了观念上的联盟，主要是反抗尤苏塞的地主。瓦利抛弃了wesh的残余并把尤苏塞人原本被视为神秘权力的接受贡物形式改变为简单的现金租用，把部分收入转换为国家基金，并因此养了一支有1万人的固定军队。他号召英国工程师建立了一个有1500英里的电话线的电话系统，用于保持瓦利和整个地区中心的联系。

这一再分析论证了，不仅仅是文化形式，变迁长期累积的影响都应该被描述在内，生活远远不止是一场博弈或一种模糊的信息的交换。它还卷入了权力。在权力的差异积累到超过一定时间，它们就可以改变社会关系的结构。

互动分析引起了几方面的发展。当社会人类学家重新发现了马克思的交换与权力理论时，博弈理论就被社会生态学者发展成为社

会行为进化的模式。社会互动的概念作为一种其中参与者把对方的行为都看成是有意义的“言语”形式，对后现代主义的兴起做出了贡献。在互动主义理论之内兴起的不同的方法为人类学的分歧奠定了前提，当前尤以社会生态学和后现代主义为代表。

第五章　马克思主义人类学

感谢美国学界波亚士（Boas）及其弟子，英国学界布朗与马凌诺斯基对单线进化论的抨击，到20世纪30年代，人们已不再置信于19世纪的单线进化论。不过，20世纪40年代期间，莱斯利·怀特（Leslie White）写了一系列论文反对波亚士的历史特殊论，他认为确实存在社会进化的普遍法则。怀特复兴了摩尔根的进化类型学，而且，尽管怀特并未指明道姓地谈及马克思，但学界普遍认为，怀特的理论要旨具有马克思主义的性质。怀特为复兴摩尔根的学说所作的努力当之无愧为人类学家（尤其是，当时正处于麦卡锡主义者当政的关头）付出的大无畏的和颇具智慧的壮举之一（Murphy 1977：28；cf Sanderson 1990：90）。

马克思强调对人类劳动与获取生产资源的途径的控制，而怀特认为，推动社会发展的决定力量是能量控制（White 1943；1949）。他沿用马克思的因果范式，承认三种文化分支：技术、社会关系与意识形态。技术推动社会制度变迁，社会生活形塑了意识形态："世界上存在着适用于每一种技术类型的哲学类型……但外部世界的经验也是通过社会制度的三棱镜发散出来的"（White 1949：366）。怀特认为，由于最早的文化制度只开发人类身体的能量，因而当时的文化制度必定表现为简单的形式。约1万年前，农业革命不但利用起种植的庄稼、驯养的动物的能量，从而获取了足够强大的力量以推动城市与帝国的发展，也开始允许占有剩余产品的统治阶级剥削基本生产者（White 1949：382）。"燃料（工业）"革命改变了统治阶级的剥削形式，开启了寻找新市场的殖民扩张。"没有哪个工业国家拥有或能够拥有足够强大的购买力以保持并吸收本国的生产量。工业利润制度的准则是，在考虑到付给工人工资的情况下，产品的价格超过生产产品所需的成本"（White 1949：387）。

怀特的分析也汲取了涂尔干的思想，即应当从社会制度的内在固有特征而不是生物与心理的角度来解释社会过程（White 1949：364，392）。怀特的理论完全受到19世纪进化论者的影响，它不承认适应的作用，只考虑环境影响这一方面："毫无疑问，任何一种特殊文化的功能都是在当地的环境状况支配下发挥的，但将文化作为一个整体来考虑，我们可以平衡一切环境以塑造一个能够置身于文化发展图式之外的恒定因素"（White 1949：368n）。怀特选定了一个衡量标准，即获取能量的多少与使用能量的效率，以单线发展的标尺测量文化变异。有时他的发展图式更接近于斯宾塞的设想而非马克思的社会变迁多线模式。

20世纪40年代间，没有哪位英国人类学家仍在提倡马克思主义的分析路径；但到了1956年，彼得·沃斯利（Peter Worseley）出版了在当时堪称革命性著作的《福忒斯塔伦西社会分析的马克思主义重释》（Marxist Reinterpretation of Fortes'Analysis of Tallensi Society）。生活于今加纳北部的塔伦西人以农业为生，传统上缺乏中央集权式的政治领导。1934—1937年间，福忒斯在塔伦西进行了两年的田野调查。他以功能主义者的视角分析塔伦西社会（见第二章）。他发现塔伦西人以父系世系群为单位聚族而居，形成400人左右的父系氏族。同氏族的人有时共居于一个村落，有时则分散于几个村庄。每个家系都有一个首领，家系是一个拥有土地的共享群体（corporate group）。福忒斯对塔伦西家系的分析同埃文思－普里查德的努尔人研究并称为重要的结构功能主义民族志。

塔伦西社会是由历史上明显不同的两组人构成的，一组是该地区的"原住民"，其家系由"tendaanas"统领；另一组是移民的后裔，其家系首领被称作"na'ams"，家系头人负责监护祖先祠堂。福忒斯认为，宗教在整合凝聚家系成员方面发挥着重要作用；而且传统涂尔干主义者认为，祖先崇拜具有十分重要的社会功能。男子应致力于各支系的完整，这是一项神圣的职责，家系首领是祖先的在世代表，因而拥有权威。在福忒斯看来，继承了土地使用权的人若把属于他耕种的那块家系祖先的遗地卖出，将是一种莫大的罪过，因为祖先们的坟墓都建于这块土地上。他写道："一个男人所拥有的氏族土地往往是从父亲那里继承得来的，是一代代传承而来的，因而，土地到了他的手上便是神圣的土地。"（Fortes 1949b：181－2）

如果一名男子有几个儿子，那么他的几个幼子有责任搬迁出去。因为在历史较长的村庄里，土地是少而不足的。幼子们必须清出一片灌木丛，开辟新的农田。不过，等到父亲年龄大了的时候，他们就可以回老家了。福忒斯认为，他们之所以这么做并非出于孝敬父母或尊崇祖先。虽然毋庸置疑的是，经济需求是家庭分解的主要原因，但家庭的再整合多少源于仪式与情感的力量。福忒斯的分析有重构的因素。25 年前，塔伦西人被英国人打败，被驱逐出他们所居地界中心地带的山区，直到 1936 年才回到原来的住地。

沃斯利指出，福忒斯（Fortes 1945）在对塔伦西氏族关系的论述中提到人们往往只是偶尔顾及祖先坟墓（Fortes 1945：219）。有时，人们忽略了祖先之墓以至于只有嗣于某祖先的长者才知道其祖先的坟墓究竟在哪里。虽然，理想中，一个家系应当在自己祖先陵墓所在的土地上耕作，但事实上并非完全如此。土地所有权随人口迁移而发生变化，这种变化往往导致环绕祖先坟墓的土地传入家系的另一分支之手，甚至为另一个氏族所拥有。很明显，守护祖先祠堂的驱策并不足以保证一个家系能够永远在自己祖先的土地里耕作。沃斯利为解释人们之于土地的依附关系提出了更为实际的缘由。

他指出，过去塔伦西人生活于食物匮乏、土地不足的环境中。位于塔伦西中心地带的汤（Tong）山区人口密度为 171.6 人/平方英里。这里饥荒频发，孩子们往往不得不寻找废弃的食物残渣，或到已经收获完毕的田地里捡拾遗落的种子权以充饥。毫不奇怪，人们会谨慎费心地守护最肥沃的耕地，最好的土地分布于久居者聚居的场院四周，这些土地经受过长期的护理与施肥。而在灌木丛区开垦的新农田则颇为贫瘠，且未经施肥。福忒斯承认有一些强力的经济因素使个体依附于自己所属的家系。他这样写道，“正如塔伦西人自己常常指出的那样，一切都归于施肥（包括人的粪便在内）的问题，人们不会轻易丢弃古老的居地中任何一块高肥力的家田。想获得优质土地继承权的人需支付一笔额外费用”（1949b：263[①]）。沃斯利断定，年轻人在父亲年老时返回原住地，较少出于孝顺，更多是考虑到想要从父亲那里继承一部分土地的耕种权。男子要想获得这种权利，在家系进行土地再分配时必须到场，并且必须继续留在本家

① 福忒斯在这一点上显得自相矛盾。

系耕种自己得到的那份田地。如果经过几代家系发展后，某一支系的规模缩小，而另一支却扩展壮大，那么规模较大的一支可以占用尚未利用的土地。

沃斯利以此说明马克思主义原理（即控制了生产资料便拥有了权力）如何阐明了小规模社会中家系组织的经济基础。他的研究仍是十五年来将马克思主义理论应用于社会人类学的几项重要工作之一。直到20世纪70年代，社会过程研究重又捕捉了马克思的洞见。

马克思主义复兴的理论与社会背景

马克思主义人类学的发展回应了当代人类学理论不尽人意的几个方面。或许，最为重要的是，它对以往人类学研究（即把小规模社会视为悬浮于时空中的隔离种群，而不是殖民地与后殖民世界中的元素）的有效性提出质疑。它还挑战了功能主义者的倾向，即社会制度中的各因素都具有均衡力，以及结构主义者的主张，即人们的思维结构而非其行为的实际结果推动了社会生活的发展。结构马克思主义者寻求一种中间立场，指出社会存在的物质环境不可能完全为人们的观念所决定。在同样的环境中能够产生几种不同的认知体系，各认知体系也能反作用于物质环境。比如，家系是依亲属关系而组织的，家系使得亲属合作劳动成为可能，并允许亲属对生产资源拥有联合权利。不过，人类社会的亲属关系总是部分地虚构而成，并不完全同生物性亲属关系保持一致。因此，亲属关系既属于物质关系的基础结构，同时又属于意识形态的上层建筑（例如Friedman 1975；Godelier 1977）。

另一方面，马文·哈里斯坚决否定“人们的观念能够转变自身生存的物质环境”这一理论。他摈弃一些学者如萨林斯、哥德利埃（Godelier）与弗里德曼所作的努力，即将结构主义与马克思主义结合起来，他认为这是对马克思主义宗旨（物质存在决定意识，而不是意识决定物质存在）的不必要的朦胧化（Harris 1979：219）。20世纪60年代期间，哈里斯提出文化唯物论（cultural materialism），该理论试图净化马克思主义在探讨观念在社会过程中的作用时的含糊说词，他把主要强调定位于技术与人口对社会生活状况的决定性作用之上，结构马克思主义者们斥之以“庸俗唯物论者”（Bloch

1983：153）。哈里斯关注主位法（人们对自身社会行动之意义的自我认识）与客位法（社会学调查者的主观分析）的区别。“运用客位法的特点是调查者进入对在描述与分析中使用的范畴和概念作出最后评判的状态”（Harris 1979：32）。哈里斯秉承马克思的权威断言，即人们的观念（“意识”）是由观念对生产方式的渗入决定的；但他又依附于启蒙运动的原则，即独立公允的调查者是超然的，能够客观地判定事件发生的真实促因。在哈里斯看来，社会行动的动因必然是从物质原因推进至意识层面的，除此之外别无他途。人们创造生存所需并繁衍后代的现实环境限定了社会关系可能呈现的形式。人们借助社会关系媒介创造了社会生活的物质环境，物质环境反过来限制了价值与观念可能的表现形式。哈里斯否认与此相悖的主张，即人们的观念对自身的物质或社会环境有着决定性影响（Harris 1979：55ff.）。

相反地，马克思对非资本主义生产方式的关注不多（见第一章），在发展与改进马克思主义理论的过程中，人们模塑了新的生产方式类型，并对旧生产方式进行重新评价。功能主义的静态模式为过程模式所取代，前者说明了每种习俗在维持社会关系的微妙平衡中都起到了不可或缺的作用，后者则将权力不平等解释为获取劳动力与生产资源的不平等方式的结果。人们获取了新的视角以理解社会制度怎样经历从一种生产方式到另一种生产方式的转换。需要承认的是，在转变期间，不止一种的生产方式可能共存于同一个社会或社会形态中（Bloch 1983：155）。

阿萨德对英国功能主义的批评（1973，引自第二章结论）与美国学界并行，美国学界也指出人类学曾与殖民主义相伴而发展，且人类学家倾向于将学者所做的殖民权力对当地人的冲击之研究斥为“不是真正的人类学”（Hymes 1974：31，50）。正如英国人类学已被指责为与非洲殖民政府狼狈为奸，美国人类学家也因在越战期间参与美国中央情报局的反暴乱运动而受到质疑（Berreman 1968；1973）。贝里曼（Berreman）认为，科学中立是不可能完全达到的，无法实现中立便要承认社会现状，因此研究工作必须开始负起社会责任，必须面对西方对其他社会的后殖民主义支配的现实。在法国，反对学院机构的1968年学生暴动也推动了将社会科学与当代政治问题相衔接。因而，20世纪70年代间，马克思对权力与资源控制间的

互相联系及资本主义之于其他生产方式的掠夺破坏性倾向所作的分析，在英、法、美三国均得到赞同与支持。

对原始共产主义的重新评价

直到20世纪60年代，人类学家仍普遍认为，采集狩猎者过着一种不安定的生活，他们广泛搜寻稀缺的资源却顶多摆脱饥饿。因而距今最近的采集狩猎人群中缺少政治等级便被视为他们缺乏物质财富与需要不断迁移的自然结果。不过，20世纪60年代，人们获取了一些惊人的资料，从而推翻了这种观点，得出了新的结论（它有着卢梭式的自然主义风格）：平等主义是采集狩猎者的政治发明。有人在澳大利亚北部两处土著居营做了三个星期的搜索性调查，结果显示，平均每人每天用于获取与烹饪食物的时间只有4－5个小时，人们一旦获得足够当天使用的食物便停止工作。萨林斯称此为有限目标经济（Sahlins 1974：17，转引自 McCarthy and McArthur 1960；见 Altman 1987：94－5 对麦卡锡与麦克阿瑟的资料进行的再评价）。伍德伯恩（Woodburn 1968）指出，坦桑尼亚哈乍（Hadza）的采集狩猎者平均每天用于搜获食物的时间可能还不到两个小时（Woodburn 1968：27）。1964年，理查德·李（Richard Lee）在其长期的朱/’沃斯或多贝！孔（Dobe！kung）田野研究间进行了四个星期的类似调查。李发现，每个精力充沛的成年人平均每天用两个小时零九分钟的时间来寻找食物。李并未将观察扩展到烹饪食物所消耗的时间上。但萨林斯推断，一个人付出的狩猎与采集劳动足够养活4－5个人。从表面价值上来看，桑部落的狩猎采集似乎至少能同二战前的法国农场一样有效地养活一定数目的人（Sahlins 1974：21）。

萨林斯推断，不仅是采集狩猎者，而且非洲及其他地方的许多以耕地为生计之本的农民都没有充分认识到自身的食物生产能力：“劳动力没有得到充分利用；技术工具没有得到充分使用；自然资源原封不动地被搁置在一边”（Sahlins 1974：41）。萨林斯认为，应当在交换控制（the control of exchange）中寻找此类问题的答案。虽然各地家户均需交换商品，但这往往只是为了确保生存所需，马克思称这种交易类型为非商品交换。不过，政治制度之间的区别在于其为创造生存所需之外的剩余产品所提供的动因。比如，鲍斯皮西尔（Pospisil）所研究的新巴布亚几内亚岛的卡鲍库人（Kapauku）都是

些园艺学家（Pospisi 1963）。他们努力提高产量，在仪式性宴请中大肆消耗产品以竞争地位（Sahlins 1974：115）。正如萨林斯指出的那样，鲍斯皮西尔详细的卡鲍库民族志表明，有抱负的拥有众多人口的家庭中的成员总是比其他家庭的成员更努力地工作，因为他们想要通过建构基于交换的联盟而寻求政治权力。萨林斯创造“家庭生产方式”（domestic mode of production）这一术语，描绘一种生产完全为家户的内部需要所支配的经济，这是马克思赋予原始共产主义的特点。尽管存在定期的家户合作，但这种合作“并未危及家户的自主性或其经济目的，即家户内部的劳动力管理”（Sahlins 1974：78）。

伍德伯恩的理论说明了最简单的社会组织形式的另一特性：即时性回报（immediate return）与延迟性回报（delayed return）。这亦受马克思主义理论的影响（Woodburn 1982）。虽然萨林斯认为家户自主权是家户生产方式的主要特性，但伍德伯恩认为，人们正是通过平衡家户单位之间进行的交易来防止个别家庭积聚剩余产品，从而得以谨慎地保护着采集狩猎者中人人平等的政治制度。伍德伯恩指出，狩猎采集社会有两种政治制度类型，分别建立在即时回报和延期回报的基础之上。

在即时性收益制度中，人们每天只搜寻当天所需而不为将来储存食物。这类活动的技术要求简单，每个人都能很快地满足自己的需求。任何人都有到他们想去的任何地方进行狩猎与采集的自由。土地及生活于此的动物与植物都是没有主人的。因而社会群体的组建方式灵活但存在时间短暂。而且，一旦分配变得紧张，没有人能依赖他人以获得食物或其他重要资源。这样的后果便是颠覆权威，防止出现有助于形成强制统治的基础或基于财富的社会分化。伍德伯恩亲自在哈乍做了广泛调查，他指出，哈乍人没有任何地缘组织形式。他声称，在哈乍，孩子与未婚的年轻人在一定程度上依赖于长者来获取生存所需的资源。在延迟性收益制度中，人们付出劳动获取能成为个人财产并借以掌握权力的资源。这里所说的资源包括因纽特人（Inuit）的复杂装备（大船与石质捕鱼器），储备的食物及在夸富宴上和西北海岸的印第安人交换而来的艺术品。这样一来便产生了设备的所有者与非所有者、富裕家系与贫困家系、男人与女人之间的权力差别。这种产生于即时收益制度之中的过渡，与马克

思关于原始共产主义的发展趋向的观点颇为相似。

伍德伯恩认为，农民与牧民都情愿选择延迟性收益制，因为他们付出劳动种植与护理庄稼或饲养畜群，而采集狩猎者则不需要这种制度。伍德伯恩认为狩猎采集者的政治制度并不是由其自然环境决定的，个人利己主义也不足以解释平等主义。一名成功的猎人必须在其所处的共同体中施散自己的猎物，最好的猎人总是赠的多，得的少，人们排斥那些骄傲自大的人。朱/'沃斯或！孔桑人有一个复杂的共享网络，叫做“Hxaro”，人们借此互相交换个人财物。在Hxaro中，人们把珍珠项链、箭簇及其他个人所有物当作礼物分赠出去。如果猎杀到动物，该动物属于箭簇的主人，而不是射箭的猎人。人们同其他游群的成员建立起Hxaro的合作伙伴关系，大多数赠予他人的个人财产均是友好的表达，同时也强加给人一种义务，即在以后的某个聚会中回赠礼物。另一方面，Hxaro人也拿用树皮做成的圆盘互相竞赛，以随意的方式重新分配个人财物，虽然这种方式并未发展出长期的社会关系，但仍达到了获取财物的同等效果。

尽管沃尔夫（Wolf）的“无家系的亲属关系生产方式”（kin-ordered mode of production without lineages）理论也是基于同样的民族志蓝本，但沃尔夫强调的却有所不同。沃尔夫认为，人们对于其所赖以生存的土地及更大范围内的动植物不具有所有权，是人人平等的关键所在（Wolf 1982：91）。如伍德伯恩一样，沃尔夫也认为，家户单位（domestic units）在社会上并不是独立存在的，但沃尔夫指出，亲属关系而非竞争或分享食物是人们确立劳动权利的方式。

家系生产方式

“家系生产方式”（The lineage mode of production）是梅尔拉苏克斯（Meillassoux）在分析象牙海岸的高罗人（Gouro）时提出的（Meillassoux 1964），20世纪70年代法国马克思主义人类学家（见Godelier 1975；Lefebure 1979；Terray 1972）及后来的沃尔夫（Wolf 1982）均进一步发展了这一理论。家系生产方式的社会特点是，若干家户或家庭单位（domestic units）结成联盟，人们所拥有的对共同继承并共同管理的财产的权利将他们约束在一起。随着时间的推移，这些联盟逐渐形成了结构功能主义者所指称的联合家系（corpo-

rate lineage)。亲属关系提供了验证群体成员身份的思想意识，以及协调劳动的方式。共同的权利与活动将人们限定在一起会产生三种政治结果。年轻一代服从于长者的政治权威，他们从长辈那里继承属于本群体的重要生存资源（如塔伦西社会之例所表现的那样）。因此，群体的长者拥有的权威是集体共同赋予的。长辈男子往往利用妇女创建战略婚姻来维持无集权政府的家系关系。家系生产方式同家庭生产方式一样，也是一种便利的分析工具，其关注的焦点在于财产权与交换是怎样维持政治关系的。家系生产方式为我们提供了一种有意义的方法用以分析游牧社会与农耕社会，它比拉德克里夫－布朗的功能主义静态结构模型更富于洞察力。

游牧民

牧民社会与大多数采集狩猎社会一样具有流动性特征，但二者也有不同，即牧民社会拥有有限的资源基础。牧民并不开发利用大范围的野生食物资源，而是集中管理家畜，有时饲养单一品种的牲畜如牛或骆驼，或是两种相关的畜种如绵羊和山羊。游牧生活往往是同无政治等级相关的。同伍德伯恩一样，伯纳姆（Burnham）认为，这其中包含着比简单的生态决定论更为丰富的内容（Burnham 1979)。不仅仅是迁移的需要防止了特定领导者的出现，而且审慎地利用游牧民族的迁移能力能使人们摆脱所谓的独裁者的强权统治。如果群体内部出现纠纷争吵，只要其中一方离开营地便告解决（以避免共同体内社会关系的崩溃)，而不需要复杂的调节机构。因此，正如萨林斯针对家户生产方式所提出的观点那样，伯纳姆也总结到，家户不必放弃政治自主权。伯纳姆认为，单纯的游牧民生来平等，只有形成了耕种者的互动组织时，社会中才会出现政治上的中央集权，约公元1000年的中亚就是一例。

戈德施密特（Goldschmidt）认为，以饲养家畜为生防止了政治不平等的出现（Goldschmidt 1979)。条件好的时候畜群繁殖很快，但在干旱或瘟疫期间，畜群则极易受到损害。家畜是会动的生物，这也使得畜群易受突袭偷盗的影响。实际上，能成群放牧的牲畜数量是有限的；大畜群必须要分散放牧为佳。正如在采集狩猎社会中所表现出的那样，缺乏政治权势支配并不会使家户成为社会的分离群域。相反，通过借贷及财礼的支付将某一户的家畜尽可能分散到

更大范围中去能够减小这一危险。借贷巩固了以互相依赖为基础的家系关系，而财礼则巩固了群体间的联盟。这种分析进一步阐明了平等主义，及桑布鲁人（第二章）与努尔人（第四章）的非中央集权制社会组织的含义。

耕种者

在田里劳动阻止了定期的迁移。耕地是有价值的资源，但如果拥有土地的群体政治上组织严密则能够防护自己的土地不受他人侵犯（见第三章雅诺马马之例）。耕种的特点是劳动需求（尤其是调理土地、收获庄稼等方面）的无规律性。马克思主义人类学家如特里（Terray）认为，耕种有助于建立起家系成员间长期的社会关系，家系首领负责协调共同劳动。特里认为，西非的家系主要是因农业劳动中的协作需求而维系在一起的。特里以梅尔拉苏克斯（Meillassoux 1964）对高罗的研究及自己对迪达（Dida）的调查为例对此加以说明。他将农业劳动需求分为两种类型。调理土地与季节性收获工作需要扩展性协作。播种、种植及日常土地护理只需要有限协作（Terray 1972：117）。整个村子联合起来组织开展网捕（net hunting），以前还联合起来挑起战端。有效的网捕需要大规模的群体参与，这“有助于在血缘关系疏远的家系间建立团结”（Meillassoux 1964：89，引自 Terray 1972：118）。网捕的消失动摇了高罗村，导致它分解为一个个最小家系（constituent lineage）。在家系力量强大的村庄里，扩展性农业协作由整个家系来执行，而家系各分支彼此完成有限的合作。如果男人携箭或枪支出外狩猎时找到了新的宜耕土地，他们就在树上刻下记号，并通知“其所属共同体的长者”，由他安排本家系成员打点新的土地（Terray 1972：126）。收获的庄稼是家系协作的产物，储存于家系年长者管理的谷仓里。长者把大部分粮食分配给家系成员，一部分用于接待从邻村来的客人或亲戚。梅尔拉苏克斯认为，尽管这种做法或许允许长者控制他人，但家系长者的权力是受到约束的，因为长者在物质生活方面依赖年轻成员的劳动，而且西非的肥沃而充足的土地会限制长者发挥自己的权力。年轻人依赖长者们的知识，在这种意义上，长者们的权力是“起了作用的”，但同长者发生争执时，年轻人可以撤出自己的劳动，从而迫使长者屈服。

新几内亚高地的瓦吉（Wahgi）展示了类似的政治经济制度（O'Hanlon 1989）。瓦吉政治生活的核心就是边境防御。马克思主义者的视角聚焦于维护对家系土地的控制这一需要。输了战争的人被驱逐出自己的土地，他们必须在其他地方开辟新的家园。尽管20世纪30年代以来瓦吉人并未卷入任何战争，但奥汉隆（O'Hanlon）在当地做田野调查时，附近正有战事并导致整个地区爆发了战争（O'Hanlon 1995）。为了确保领土不受侵犯，瓦吉人必须对外表现出内部团结与自信，才能威慑潜在的敌人。这在仪式性舞蹈表演中得到体现。要保护自己的利益，氏族与氏族分支都需要有自己的首领，人们必须解决好内部争执，处理好对外关系。虽然这里的首领不像在塔伦西社会中那般正式，但每个分支氏族中的人都知道有一两个人比其他人更为杰出。正如萨林斯所指出的，“大人物”（Big Man）缺乏对家系土地的控制，这严格限制了其对他人的控制权力（Sahlins 1963）。大人物的管理局限于说服其他家户加倍努力工作以获取比供应自家生存所需更多的产品，从而为伴随舞蹈表演而举办的盛宴提供食物所需（Sahlins 1974：115ff.）。

埃里克·沃尔夫及殖民主义的影响

20世纪70年代期间，人类学家们试图弥合马克思对非西方社会分析中的缺陷，由此提出了各种新的生产方式。我在本章前面的部分中已对此有所提及，在此可能会有所重复。沃尔夫区分了三种生产方式：资本主义生产方式、朝贡生产方式及亲属关系生产方式。尽管这三种生产方式并未穷尽人类社会的多样性，但它们却为分析公元1400年以来欧洲对世界其他地方的影响，提供了一种不那么高明的划分人类社会的方式（Wolf 1982）。接下来，我将简要概述沃尔夫的分析，并采用一些个案研究证明殖民时期及其后资本主义对非西方社会的影响。

亲属关系生产方式

在这种生产方式中，社会亲属关系（即对生物联系的文化解释）将人们自出生之日起就置于一定的社会关系中，社会关系使人们在生计活动中能够想到彼此而给予劳动互助。沃尔夫认为亲属关系生

产方式有两种变体，一种是共同体内的亲属群体（groups of kin），不要求任何专门的生产资料权（伍德伯恩所言的即时收益经济与萨林斯所言之家户生产方式）；另一种指在某一地区里生产资料的获得限制在某一些人（亲属关系原则允许他们宣称自己是拥有资源的群体之成员）手中（如梅尔拉苏克斯所言的家系生产方式）。

沃尔夫将第一种变体同采集狩猎社会中搜寻食物的游群相提并论，后者并不付出劳动来修整土地，不过在我看来，虽然这一等式是人类学中一个长期持久的神话，但它是错误的。我将在第六章中重新讨论采集狩猎社会中的土地权问题。沃尔夫将第二种变体同因集体耕种而发生的土地权转变相连而论。在一块土地上共同劳作的人们将土地权传嗣于他们的后代，从而产生了我们在塔伦西与瓦吉社会中发现的家系。沃尔夫认为由亲属关系生产方式所支配的社会制度的固有弱点在于，其有促使共同体的分支形成对立群体的趋势。妇女一旦被用于作家系间婚姻交换的抵押物她便失去了自己的地位。首领拥有管理土地与组织家系劳动的权利，从而获得了权力。首领只有控制了独立的权力来源才能拥有对更大的共同体的权威。

朝贡生产方式

农业经济的一个重要特征是，生产者能够生产出超越家户生存所需的剩余产品。任何有权力要求人们延时工作以创造剩余产品的人都能够榨取过剩产品作为贡品。萨林斯视此为能够说服他人成功联合的新几内亚的大人物们破坏家户生产方式的手段。不过，这些大人物没有同朝贡制相结合的正式的强制权力。萨林斯把在大人物驱使下达成的自愿依附，同波利尼西亚的朝贡制区分开来（Sahlins 1963）。

沃尔夫视马克思的封建生产方式与亚细亚生产方式为一个连续统（continuum）的两端，他指出该连续统的特点就是朝贡生产方式（cf. Godelier 1974）。在政治或军事统治者剥夺主要生产者的剩余产品的中央集权制国家里，我们都能找到朝贡生产方式。尽管生产者（无论牧民还是农民）拥有对自己所开发的土地的使用权，但统治者声称其拥有土地使用的优先权，这正是统治者征收纳贡的权威基础。在统治者控制了一些战略性生产资源（如灌溉水或长途贸易）的地方，其权力尤为强大，以至于能够支持驻军作为强制统治的代理。

地方首领与中央统治者的相对权力随着各自对诸多资源的控制力量的变化而变化。

19 世纪早期的朝贡制国家喀麦隆

罗兰兹（Rowlands 1979）认为，19 世纪期间存在于喀麦隆（西非）草原地带（塞芬那 Savannah）的诸多小国家演示了从家系生产方式到朝贡生产方式的转变过程中的各个阶段。罗兰兹的历史重构捕捉到一个重要阶段，其间，与提夫（Tiv）和塔伦西为同种类型的以家系为基础的社会逐渐转变为类似于阿散德但与之相比规模较小的国家。地方贸易经营生活用品，由家户头人负责管理。长途贸易涉及有一定名头的商品，如奴隶、黄金、象牙、可乐仁与枪，对长途贸易的控制提高了精英人物的地位。精英参与撒哈拉与欧洲贸易站之间的长途贸易是生产方式转变的关键。罗兰兹的问题是，几个特定家户是怎样转而从事有名望物品的贸易的。喀麦隆平衡的生态系统使得草场农场主专门从事生产谷类与淀粉食品（山药、玉米）、饲养家畜（山羊、猪、家禽）、雕刻木制品、锻造铁制品的活动，使生产效率最大化。南部森林地带提供了生产棕榈油、紫木和盐的最佳环境。两个地区的居民均需要通过交换彼此的产品来满足各自所需。塞芬那高原本地也有一些专门化的经济行业。拥有到生产棕榈油的地区最近通路的中心王国，发现做大批量的干燥食品贸易很划算，而在东部边缘的国家则发现经营高价少量的铁具更合算。

生产单位是由一个扩展家庭组成的集团（即一个最小的家系分支）。男人提供适用于贸易交换的家畜与手工艺品；女子则从事农业生产与家务劳动，为生活所需尽心尽力。集团的头人负责储存与再分配本集团的妇女所生产的干燥食品。头人能够将剩余产品直接转用于贸易，或提供给自己的男性家眷用于长途贸易。因此，中心王国的家户头人占据了有利的地位，从而开发他人的能力使其从事剩余劳动以增加本家户的财富。在高原东部边沿的家户中，男人是木器雕刻者和铁匠。这样一来，他们没有多少时间从事贸易，便依赖于由高原中部的集团提供资金赞助的中间人。

成功的集团头人是怎样投资其贸易利润的呢？主要是加入由父系亲属、同龄伙伴及朋友联合在一起的“同盟组织”（subscription societies）。谁想参加这一组织，谁就必须拥有表现为铜条形式的财

富（比较我在第四章概述的提夫部落的类似联盟）。每隔一定的时间，每个成员都捐出一定数量的铜条，并轮流掌握“共同基金”用于为组织成员们所准许的投资冒险，其中包括为儿子结婚积聚财富或投资贸易探险。家系或家系分支的头人也可以使用共有铜条，在仪式联盟中施散出去从而获得一个头衔或特权地位，这为头人所在的整个家系或家系分支赢得了更高的地位（比较第三章提及的别布克于 1973 年所描述过的列加部落的万米组织）。

巴富特（Bafut）是一个最为成功地开发了生活品贸易的国度。在这里，国王设立了宫廷协会。属于巴富特的每个家系都应当选派代表参加其中一个组织，在法庭上陈述本家系的大小事务。各个家系均支持其代表得到提升以增强本家系在整个国家中的地位。向宫廷协会的其他成员及国王支付一定的报酬如家畜、酒、铜条、食品便可达到上述目的。19 世纪期间，高原上的几个小国家为了保护本国土地不受侵犯，并保护其棕榈油贸易伙伴不为巴富特所支配而发动了战争。然而巴富特积极扩张，侵犯势力较小的酋邦，掠夺奴隶，为了榨取进贡它控制了生产棕榈油的村庄而不是通过贸易来达到这一目的。罗兰兹推论，宫廷精英是奴隶贸易的受益者，他们正逐渐将自己分离出家系的支持，形成一个独立的掌握对长途贸易的唯一控制权的头号统治阶级。只有他们能提供从沿海的欧洲商贸站运到该地的枪支、火药及棉布。

如果不是德国殖民者的介入阻止了这一趋势，巴富特最后会形成类似于阿散德的中央集权制政治结构。直到 19 世纪，在西非的欧洲商人仍局限于海滨之地，但之后他们开始深入内陆，征服了以前与之有贸易往来的国家。德国人既在海滨建造了棕榈油种植园，又通过贸易进一步获得了森林地区的棕榈油。草原国家退为朝贡国，为南方森林地区提供奴隶，由他们投入到种植园的工作中去。掠夺奴隶使得小国及北方森林村落的人口不断减少，直至德国最终征服该地区。

非洲奴隶制

17 世纪期间，1341000 非洲人被剥夺了人身自由，并被贩卖到哥伦比亚的种植园里从事生产劳作（Wolf 1982：195）。18 世纪，六百万人沦为奴隶，其中有四百万人被投入到蔗糖种植园的工作中。

1850 年后，虽然机械化生产的发展缩减了奴隶贸易，但 17 至 19 世纪期间的奴隶制是欧洲掌控的三角贸易的一角。英国人用国内制造的商品交换非洲奴隶。1730—1775 年间英国同非洲的贸易额增长了 400%。通过奴隶劳动而获得的哥伦比亚种植园的产品（咖啡、蔗糖、棉花）却转而运回大不列颠。

西非的政治组织为这空前的掠夺性关系所改变。黄金海岸（今加纳）成为奴隶供应中心之时，阿散德同盟崛起。从西半球引入的农作物提高了农业产量，并使专门从事手工艺与淘金业的村庄得到首领的支持，阿散德从中受益匪浅。罗兰兹对喀麦隆草原的研究表明了家系生产方式怎样小规模地逐渐转变为以奴隶贸易为基础的中央集权制。诸如提夫与塔伦西这样的社会极易受到位于其南部的国家搜捕奴隶之活动的影响。被称为“na'ams”的塔伦西家系头人以前是负责为阿散德供应奴隶的贩奴者（Wolf 1982：230）。尽管 na'ams 是由选举而产生的，但他拥有生长于其氏族居住地的所有豆科刺槐属树木产品，也有权宣布何时能够开放某一河段与灌木丛以备捕鱼、狩猎。凡是在氏族领地发现的流浪者都被移交于 na'ams 之手，na'ams 将他们卖为奴隶，直到英国人介入其间而禁止奴隶制，这一切活动才告结束。之后以及在殖民主义时期，走失的狗与牛、遗失的黄铜或铜币均要交给 na'ams（Fortes 1940：258－9）。

战争不是获得奴隶并将其卖给沿海的欧洲人的唯一手段。在家系生产方式中，人们的劳动紧紧地固定于亲属群体上，他们将一切劳动都归功于亲属群体（Wolf 1982：205）。但将人们同其家系相分离的传统机制依然存在，在饥荒时期，这种机制可以将人们置于（或者他们自愿结成）抵押关系以共同偿还债务享用食物。如果真的发生这样的事情，他们便将劳动权利与生殖能力交付了他人。违背家系行为规范的人将被驱逐出所在家系，成为被放逐者，他们极易受到首领如塔伦西的 na'ams 一类人的攻击。统治者能够在战争中捕获俘虏，一旦与欧洲之间的贸易为森林国家（如阿散德）的统治者提供了枪支，他们便会加快步伐发动征服性的战争。非洲共同体的头人与国王通过控制一部分人而增加劳动力供应。国王利用人质、罪犯及俘虏从事种植、开采金矿或长途贸易等工作（Wolf 1982：208）。

发展完备的朝贡制国家

在被英国攻占前，印度北部实行的是与封建制度极为类似的朝贡制生产方式。1572 年以来，北印度为来自土耳其斯坦的土耳其人所统治，土耳其人提拔一批统治精英，主要由土耳其人组成，另有一部分波斯人、乌孜别克人及其他移民，及一部分拉其普特人（Rajput）（Wolf 1982：241）。在德里北部的冈格拉（Kangra，印度旁遮普的一部分），当地王公声称肥沃土地收成的一半及贫瘠土地收成的 1/3 至 1/4 都属于他们。“王公们越来越贪婪，或者可能只是因为越来越有权势，他们在征收基本财产税之外增加了无数的附加税收款项，如军用税、战争税，过秤税、货币鉴定税及将谷物运送到皇家谷仓税；还有发票税——这可以说是最为可恨的了”（Parry 1972：22）。功能主义者关于统治者与被统治者之间的权力平衡模式显然不能解释这种压迫制度。

印度及非洲朝贡制国家的共同特点是，正如阿散德一例所展示的，家系在政治结构中发挥着重要作用。家系生产方式与朝贡制生产方式之间的区别并非在于后者不存在家系，而是其家系在政治上无自治权，恰恰相反，其首领被迫充当了中央权势的代言人。福克斯（Fox）重新构建了拉其普特各氏族在处于蒙古与英国统治下的乌塔普拉德什邦（Uttar Pradesh）中的地位。拉其普特人是土地所有者和农场主。每个家系都由一位王公统领，他接受家系中其他成员的进贡，并从家系里招募士兵保卫本家系的土地或征战新的领土。王公有责任将一部分所收贡物上交给国王。家系的每个支系分别居住在各自的村庄里，有自己的农民，各支系的成员同手工艺者、农业劳动者及其他的居民职业群体互为委托关系。在福克斯看来，国家的每个权力阶层都分享着农民收获的谷物，中央与村落间的权力平衡“反映在农产品的分配情况上”（Fox 1971：54）。蒙古帝国有足够的军事实力从王公们那里随意榨取贡物，但帝国仍依赖于王公来组织和管理地方政府。

土地转变为商品摧毁了家系组织，土地成为资本主义下个体的私人财产（Fox 1971：15）。1690 年，加尔各答所属的莫卧儿省（Mogul）为孟加拉的纳瓦伯（Navab）所控制。纳瓦伯依靠印度的商业银行家来管理其巨额财富。英国人贷得巨额借款，从而能够同

地方手工艺者签定纺织合同，以（通过英国商人）向中国供应布匹。此时，旁遮普的家系分支仍在扩展新的土地，而且经常拒绝向统治者交纳贡物。英国人试图通过支持异教的旁遮普人而破坏纳瓦伯的地位。1757 年英国人打败纳瓦伯时，事态发展到了顶点。英国人抢劫纳瓦伯的金库，盗取了五百万英镑。这笔巨额财富使得英国人有能力取代其曾经依赖的商业银行家，并控制了该省（Wolf 1982：242－6）。

正如法国大革命前处于末期时代的商业领主那样，英国人也寻求增加税收财源。1756—1776 年间总税收翻了一番。许多农场主与手工艺人均告破产。地方农业由种植基本植物转为种植经济作物，如在中国销售的棉花与鸦片。虽然，1770 年、1783 年均发生了重大饥荒，但以基本粮食作物为牺牲品的经济作物（如糖、烟草、调料、棉花、黄麻与蓝靛）生产仍在继续，这终于促成了 1857 年的印度兵变。

经济作物与劳务输出

传统的印度政府拥有两千年的货币经济。在东非，20 世纪早期征求现金税收、为非洲人提供赚取现金的工作机会（栽种新的市场经济作物或在新开采的铜矿厂工作）这些简单的手段使得大部分生存经济迅速发生转变（Elliott 1974；Watson 1958）。这些变化的影响随着地方生存经济与劳动组织的变更而变更，曼彻斯特大学的几位人类学家在格拉克曼的指导下对此做过研究。爱波斯坦（A. L. Epstein）对出现于伦萨（Luansha，一个生产铜带的小镇）及后来出现于罗德西亚北部殖民地（今赞比亚）的社会关系变迁做了研究（Epstein 1958）。英国殖民当局指出，非洲移民只能短期居住于城镇之中，并且应继续适应其原来的乡村“部落”共同体。1931 年，英国设立“部落长者”选举办公室，打算让每一位长者都来充当殖民当局与在矿山工作的本“部落”成员之间的中介人。不过，城市社会不会复制乡村的社会关系。首领的儿子可能会发现自己正处于由一位平民所管理的工作组里。矿井中工薪劳动阶级的日常处境比部落间的阶级差异更为显眼。1935 年提高税收的通告一发出，非洲工人阶级便掀起了暴动。那些所谓的“部落长者”一遭到部落人民控告其与英国结盟便纷纷逃散（Epstein 1958：32）。其他形式

的组织应运而生，取代了他们的位置。其中之一便是为促进英国文学发展而形成的图书馆协会（library association）。它弃绝民族划分，开展运动成功地提高了卖给非洲工人的玉米质量，也成功地废止了传统“部落”法在城市法庭中的应用。

乡村经济中的资本主义

爱波斯坦引证的城市社会组织的变化沿袭了马克思主义分析模型的预言，但在殖民主义时代所做的关于乡村地区社会变迁的许多研究暗示着，乡村社会能够吸收资本主义的影响并达到平衡均势。达菲尔德（Duffield）近期的苏丹小镇研究说明了，资本主义对乡村社会生活的影响是多么具有破坏性。在资本主义农场经营中，那些拥有土地与设备的人从不付出劳动。农业劳动者向生产资料所有者出卖劳动，如果工人劳动只能满足自己的生活费用，生产资料所有者就强迫他们付出更长时间的劳动。劳动者的剩余生产为资本家带来利润，资本家用以扩大生产进行再投资。这些同农民经营形成对比，后者的情形是，家户或家系生产单位的成员们共享土地与设备的所有权，甚至在他们必须收获更多物品以向更高一级的政治权威朝贡时，其劳动的主要目标仍是提供自我生存所需。对农民而言，经济作物是一项在闲暇之际，在富余的土地中栽种耕作的辅助活动。

迈乌尔诺（Duffield 1981）是蓝色尼罗河岸边的一个小镇，现为尼日利亚北方的一部分；最后一任政治自主的哈里发索科托（Sokoto）被英国人打败后，其子于 1906 年建造了这个小镇。该居点四周的农耕地可分为两种类型：河边地（每年都被尼罗河淹没）与雨灌地（离河岸较远，依靠雨水灌溉，因而产量较低）（见图 5.1）。河边地掌握在最富有的农民手中，大部分由移民耕种，这些移民往往是从尼日利亚前往麦加的朝圣者，他们耗尽了钱财，没有能力回家。这是一种真正的富农与移民之间的剥削关系。大量私人所有的紧邻河边地区域的灌溉计划也雇佣劳力。另一方面，雨灌地由农户耕种，实际上他们凭借朋友关系或亲属关系纽带通过互惠劳动组织征募劳动力。

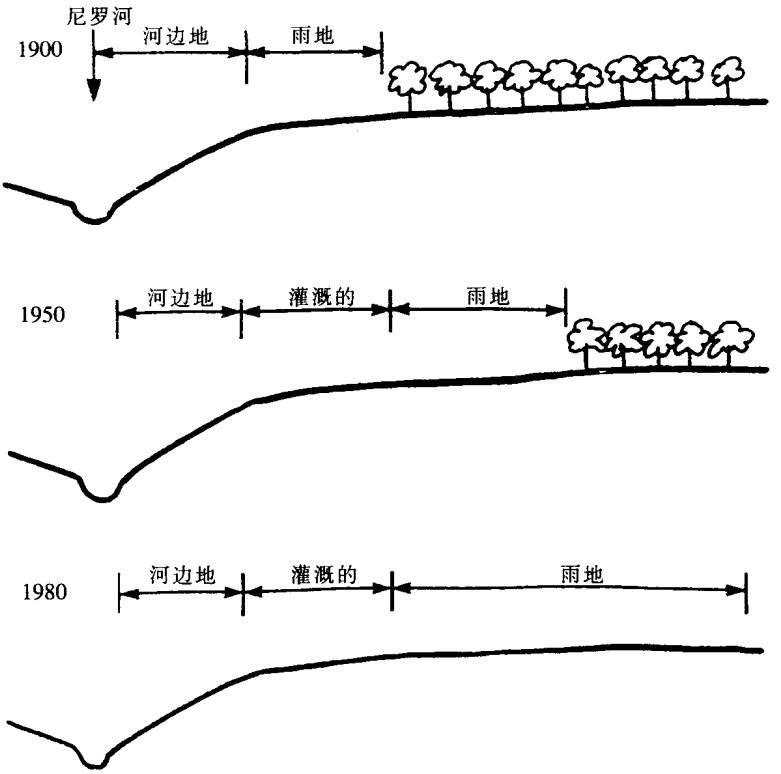


图 5.1 迈乌尔诺土地利用的变迁模式

20 世纪 20 年代，英国殖民当局通过引入经济作物，将其作为使当地人们有能力交纳英国人强加的税收来源。由于几乎所有人的经济作物收入都专用于交税，因而不可能出现地方资本积累。村庄的奠基人迈·沃诺（Mai Wurno）的权力部分地基于其控制了雨灌地及对奴隶的占有。苏丹殖民政府很快废止了奴隶制，但英国人赋予迈·沃诺对雨灌地的控制以合法性，承认他对离城镇最近的 5 平方英里雨灌地的所有权及世袭权。

20 世纪 50 年代朝鲜战争时期，棉花价格高涨。殖民政府引进一套灌溉系统，以便抽水灌溉离河最近的雨灌地，尽力提高销往海外的棉花产量。迈·沃诺之子已经拥有最大的土地了。他也是受允租借土地种植灌溉棉的四大人物之一，并且掌握一些贿赂官员的手段（Duffield 1981：71）。大多数曾耕种灌溉土地的人转而经营偏远的非

灌溉土地。设立该计划的资金来自于迈·沃诺之子及其他地方企业家（他们拥有商店或用于公路运输的载重汽车，并从中获利）经营的地方商业企业。虽然，部分商业利润被投入于商业活动的扩展之中，但其他资本则用于加强依赖于雇佣劳动的灌溉农业。因而农民内部发生了分化，即有能力雇佣劳动力的农民及无力雇工的农民。那些雇得起劳力的农民退出并讥嘲传统的互助劳动组织。

20 世纪 60 年代早期，原灌溉土地开始减产，棉花价格也开始下跌，富人做出回应，继续开拓非灌溉雨地种植一种轮作经济作物——高粱（guinea corn）。拖拉机引入后取代了一些手工劳动，从而推动了这一进程。住在城镇里经营商店、运输或棉花销售的人们获得赢利，因而有钱购买拖拉机。迈·沃诺的儿子是第一个购置拖拉机的人。拖拉机的使用提高了经济作物的产量，使得属于富人的农场得到进一步拓展，以用尽所有可取的但尚未利用的土地。由于土地已所剩无几，贫民开垦新的土地，不再将其退耕为灌木丛。

种植经济作物加剧了土地的短缺。增加现金收入的欲望导致富裕农民抛弃了作物循环中的犁耕环节。虽然年年被淹的河边地能抵挡一段时间，但偏重于经济作物却导致雨灌地的迅速贫瘠。不过，富人将农耕视为增加商业投资现金的短期手段。土地的长期命运对他们来说并不重要，因为土地不是其主要的资本形式。事实上，富人们认为土地是一种可消费资源。

因此，关注经济作物生产的富人的战略日益与那些主要为生存而生产的农民的策略发生偏离。贫困农户较大程度地依靠锄头而非拖拉机。他们在雨灌地栽植各种作物，通过作物轮种能够保持土壤肥力达 20 至 30 年之久。他们依靠土地维持生活，因而非常关心维护土壤肥力。甚至农民之中出现了两种经济阶层。富有的农民引入一种新的协作劳动方式，取代了传统的劳动组织。这就是日益闻名的吉图（jitu）制度，在这一制度中，亲属关系纽带将两个或更多的家户联系起来，他们共同耕种土地，居住在一个院落里，使用一个谷仓共同储藏粮食。有时，这些家户的子孙在城镇里开展了成功的小规模商业买卖。如果他们用所获利润购置了拖拉机，那么也会允许其父辈使用。

至 1980 年，棉花产量很小以致于只有最贫困的农民与老者仍在关注原来的灌溉土地。贷方增加了给予耕种靠地方抽水系统灌溉的

土地的农民的贷款，意在提高农民的资金能力使其能够购买棉种与肥料，雇佣劳力除草、犁地、收获棉花。但是，如今农民多是需要增加现金以支付日常生活急需，而且可能无力种植满足自己食物需求的谷物。他们依赖于自己或亲戚的孩子们付出的无偿劳动。实际上，他们构成了处于自给自足的农民之下的第三种社会阶级，且正处于为农业所淘汰的过程中。

达菲尔德提出的问题是，为什么穷苦农民未建立起吉图协议呢？他推断，没有共同储存的谷物，便不存在从合作中获取的共同利益。继续同父辈生活在一起因而可能形成扩展家庭的后代们也因此继承了父辈的债务，但是，后代移居他地能为其提供作学徒或农场工人的路子，并能够娶妻成家。因此，不可能满足儿子需求（如帮助他们结婚成家）的穷苦人便丧失了家庭劳动力。

资本主义与“第三世界”

我在第一章概述了马克思的西方资本主义理论，并指出虽然马克思并未致力于分析非资本主义生产方式，但他的确注意到了资本主义正在吞噬与改变亚洲、非洲及美洲的其他生产方式。马克思主义人类学的主要观点之一在于，它揭示出，功能主义者的“部落”研究依赖于完全人为的策略，脱离于殖民主义背景而孤立地分析小规模社会。

农民家户的主要目标是满足家户成员的生存需要，参与市场交换从属于自给自足。人们在满足生计所需之外的土地里种植经济作物。农业经营并未实行机械化，主要由家户成员提供劳动。农民要延续下一代劳动力，因而他们往往生许多孩子。由于农业生产周期内的劳动需求涨落起伏，那么在粮食作物生产循环的松弛期则能够为市场交换生产所需的商品。斯科特（Scott 1976）认为，农民有两个降低风险的主要策略。其一为依赖本地区长期种植的、众所周知能创造可靠产量的传统农作物（虽然在农业生产状况良好的条件下，选择变化品种可能会获得更好的产量）；第二种策略是设立社会调解机构，如弗尔互助啤酒俱乐部（见第四章），这一组织确保每一家户都能召集起其他家户的劳动力。斯科特称之为“农民的道义经济”。

殖民体制设定的资本主义生产方式不利于这两种策略的运行。

殖民地政府的目的不是为“当地人带来文明”，而是要为本国当政者的工厂与工人尽可能便宜地提供基本资料，如矿物与食物；并开拓海外市场以销售本国制造的商品，从中获利。开拓殖民地的强国也试图征收地方税款为殖民地政府提供财政资助（见图5.2）。成功地完成这一任务有赖于由继承、进贡义务或互惠所规约的非市场交换领域的“开放性”（unlocking）资源。在土地属于家系的地方，“开放性”资源必然会转变为可以买卖的私人财产。而在以朝贡方式实行再分配的地方，开放性资源则必然转化为由中央政府直接征集的现金税收。互惠式的劳动交换必然为现金雇佣劳动所取代。

沃尔夫的《欧洲与没有历史的人民》（Europe and the People Without History 1982）最大的贡献可能在于他证明了，非洲、亚洲、美洲的传统社会从来都不是功能主义者分析意指的那种孤立的无时间单位，而且，功能主义者研究这些社会的时候，它们已开始同世界资本主义经济相结合。马克思认为，资本主义发展可划分为两个阶段。在第一阶段，商品交换积累起财富，但生产依然未实现机械化，奴隶制使得劳力商品化。在第二阶段，工业机械化降低了对劳力的需求，但同时也刺激了从殖民地攫取原材料的需求与在殖民地开拓制造品市场。

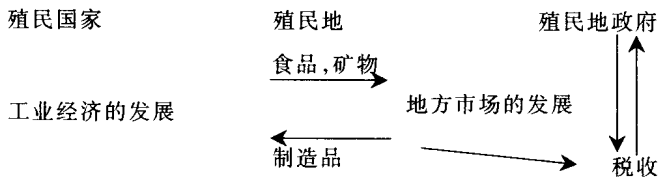


图5.2　殖民强国与殖民地的关系

“非洲社会主义”

本章前面的部分指出，我们可按照“家系生产方式”的模式分析非洲畜牧业与生存农业的传统组织。“非洲社会主义”这一术语用于描述赞成独立的政治家针对东非殖民地时代的终结而设计的、并于一定程度上在肯尼亚和坦桑尼亚诸国推行的一些政治纲领。非洲

社会主义的基本原则是殖民地时代的资本家统治将为集体主义的社会统一政策所取代，前者推动了个人主义与社会分化的发展，后者则建基于殖民侵略之前存在于非洲乡村的集体制度。比如肯雅塔（Jomo Kenyatta）在肯尼亚独立，即1963年前一年发表声明：

我们不是西方资本主义或东欧社会主义的奴隶。我们必须以我们自己的文化及固有的非洲社会主义哲学为基础，树立自己的标准与理想，每个人都对邻里负有义务，而共同体则是个人安全的保证。（Kenyatta 1968：187，转引自 Grillo 1991：2）

鉴于近期东欧共产主义政权的瓦解，思考这些在东非实行的社会主义政策的尝试如何获得成功，及为何这些尝试不可能完全实现，是尤为适当的。可以说，殖民时期肯尼亚的许多传统社会规则遭到了破坏（Grillo 1993：68）。丁汉（Dinham）与海因斯（Hines）描述了房产税与人头税等负担怎样迫使非洲人成为雇佣劳力。至1924年，20%的肥沃土地为欧洲殖民者所拥有。牧民（如马萨伊）与吉库犹（Ki Kugu）农民丧失的土地为殖民者所占有。1924年，1715个拓殖者雇佣了87000名非洲工人（Dinham and Hines 1983）。肯尼亚独立后，政府采取措施以控制外国公司的利润增长。政府设立国家咖啡与茶叶市场交易委员会（State Coffee and Tea Marketing Boards）来规定收购价格。1978年，小自耕农的咖啡合作组织提供的产品占总量的57%之多。布鲁克邦德（Brooke Bond）公司受聘向种植茶叶的小自耕农提供有关如何收获庄稼的各种建议。

不幸的是，如今的肯尼亚深陷于殖民主义时期所引入的资本主义经济制度之中，以至于不可能重建前殖民主义时代的社会秩序。联邦发展有限公司（The Commonwealth Development Corporation）与世界银行帮助非洲人民购置为欧洲人所占有的农场。现在非洲人拥有的大咖啡种植园数目占全国的72%，但多数为富人所有，他们维持能够赚取出口收入的大农场，拥有法律规定的利益，形成了肯尼亚的一个阶级。到1980年，肯尼亚有3200处大农场，但却有1500000小自耕农（Dinham and Hines 1983：92－7）。88%的小自耕农耕田只够满足自己的生存，且必须卖掉一部分玉米收成以购买必需品，如柴、茶、盐，并支付孩子的教育费用。占肯尼亚人口30%的极贫者的收入只占全国总收入的6.4%，而占全国人口2%的最富

有的人却赚得全国总收入的1/3之多。依此标准来看（当然，其中忽略了非市场生产的方面），肯尼亚是20世纪80年代世界上第五大社会最不平等的国家（Dinham and Hines 1983：111）。没有土地的人比已获得独立的人多得多，贫穷的小自耕农正被迫卖掉自己的土地以支付子女的学费、偿还债务或购买生活必需品。外国公司如布鲁克邦德与德芒提（Del Monte）占据了肥沃的土地用来种植予以出口的观赏植物与凤梨科植物。虽然，到1980年肯尼亚的国产粮食仍能够自给自足，但1980年却是必须进口玉米（主要商品）的第一年。肯尼亚似乎也不会避免在达菲尔德所研究的苏丹村庄中小规模地出现的发展过程。

坦桑尼亚独立后政府采取了更为激进的政策。虽然坦桑尼亚的发展依赖于借债，但它却拒绝外国的私人投资。独立前所建的外国公司或被全盘国有化，或由政府取得公司股份控制权。农民在更大的程度上被视为出口作物（如咖啡、棉花与腰果）的生产者（Dinham and Hines 1983：113）。利用农民开展生产的策略就是1967年引介而来的“乌贾马”（Ujamaa）[①]。分散的农村组成了大村庄，政府负责为村庄提供学校、健康设施与水源供应。每个扩展家庭分别管理自己的田地（shamba），但作为对政府服务的回报，每个村庄都要耕种一片集体农田，专门种植用于出口的农作物。1972年，中央政府管理部门转移到地方，以使制定计划的人更近距离地接触生产问题。然而，食品供应仍然在下降。1982年的旱灾使政府不得不寻求300000吨的食品援助（Dinham and Hines 1983：125）。

丁汉与海因斯推断，坦桑尼亚政府把大量的农业投资用于发展大型农场，却没有投入足够的努力以提供适当的农业技术。结果，没有充足的劳动力经营家庭与村庄农场。农产品价格并未得到保护。运输费用十分昂贵。或许最重要的是，分配村田收益的规则并未得到清晰的界定，以致农业劳动往往是一种所谓“平民的悲剧”，悲剧表现在，从事农业劳动的人被剥夺了应得的利益，而其他不付出劳动的人却赢得一定的生产份额[②]。

---

① 一种农村社会主义组织形式，于20世纪60年代开始推行。

② 奥斯特洛姆（Ostrom）出版著作对生产者的合作最有可能获得成功的社会条件作出了精辟的分析（Ostrom 1990）。

非洲社会主义的概念是一个虚构的故事吗？具有讽刺意味的是，这一概念的来源之一是对结构功能主义者著书《非洲政治制度》（African Political System，Fortes and Evans-Pritchard 1940）中传统政府形式的描述。涉及该主题的一些早期著作是由英国侨民共产党员乔治·帕德莫尔（George Padmore）写就的，他于20世纪40年代指出，前殖民主义生产方式的重要特征就是土地公有制及传统权威对民众支持的依赖。虽然社会主义是被强加于非洲文化之身的外来的西方模型这一论点尚待论证，但当代非洲学者仍提出了类似的看法（Grillo 1993：71－3）。丁汉与海因斯认为，尽管坦桑尼亚传统上采取扩展家庭层面上的合作，但村庄一级的情况却并非如此（Dinham and Hines 1983：116）。凯普兰（Caplan）研究了坦桑尼亚的村庄，他发现额外的工作量都由妇女承担，当地政府官员（他来自本国的另一地区）劝诫她们提高经济作物的产量（Caplan 1993）。村田里种植的经济作物是棉花，但种植棉花的劳动高峰期与当地粮食作物生长期相冲突，因此，实行集体劳动便是不适宜的应对策略。引入木薯与椰子树则比较成功，由此许多男人退出粮食生产劳动的行列，专门种植经济作物。男子的财富不断增长起来，而妇女则承担起更大的供应家户生计之需的责任。因此，扩展家庭内的合作趋于减弱。

除了一系列坦桑尼亚政策内部出现的问题之外，外国资本家机构必须对该国家的生产状况承担大部分责任。1976年，世界银行宣称，［坦桑尼亚］农民如此大规模地转向粮食生产，令其深感忧虑，于是（世界银行）拨出专款推行计划，通过将农场集中于几个特定的村庄而减少农业经营。虽然世界银行在坦桑尼亚的投资有40%用于农业，但却没有任何一笔款项是计划用以提高基础粮食作物产量的。因而诸如玉米之类的粮食作物被种到了边际土地（marginal land）之上，而烟草之类易受旱灾影响的经济作物则取代了它们原来的地位（Dinham and Hines 1983：125）。

生产方式是一个进化的过程吗？

马克思主义人类学摆脱了功能主义与结构主义的静态模式，并促进了人类学与历史之间的融合（Godelier 1972；Wolf 1982）。马克思主义人类学并没有像互动主义有时所做的那样忽略这一事实，即

互动总是出现于由社会过程叠积所形成的现行体系之中。

虽然我们可以根据政治统治的强度建构起类型学式的发展顺序，将以亲属关系为秩序规则的狩猎采集者置于一个连续统的一端，而朝贡制处于另一端，但沃尔夫否认马克思所暗示的及以前的美国学者如萨林斯（Sahlins 1963）与塞维斯（Service 1962）所明确指出的进化论。沃尔夫向人们展示了表现出朝贡制特点的传统亚洲国家是怎样同其周围的实行家系生产方式的非中央集权式游牧人民密切联系在一起的。虽然这些国家依赖于穿越隔离君士坦丁堡与北京、喀什米尔与德里的沙漠与半沙漠地区的贸易路线，但游牧民族的生活灵活、流动性强，致使其难以被外人征服。国家的繁荣或衰落全凭其对游牧民族的影响而决定。游牧民族擅于攻击，但却不会巩固所取得的胜利，因为要想达到该目的，游牧方式必须为另一种生产方式所同化。据说有人告知成吉思汗的继承人“马背上打天下，但不能在马背上治理国家”（Wolf 1982：33）。

但是，学界还存在着这样一种观点，即马克思主义者所分析的人人平等的狩猎采集社会（人们假定他们对土地所有权毫无所求）就是原始人类社会的代表，个人利益是自由主义市场经济的专好。马克思主义说明了财产权开创后权力差异是如何形成的；但他却未解释，何种具体环境会促进人们共享生产资源。毫无疑问，坦桑尼亚政府重建集体农场的失败部分地源于国际经济与政治环境。但也是因为它事先假定了，如果有机会，非洲农民自然会选择集中所有的劳动。社会生态学探讨了合作与互惠为个人利益服务的环境，该理论正是下一章的主题。

第六章　社会生态学

社会生态学（Socioecology）的发展起源于对发现动物的行为并非像许多维多利亚时代的人所想象的那样充满“牙端与爪尖的血腥”的反应。集体性对抗战争并非是生存挣扎的不可避免的结果。蜜蜂在蜂巢中协作，黑猩猩在它们的群队中联合。启蒙思想家们在为达到理性的社会秩序所进行的探索中，已经思索了社会生活的起源。霍布斯曾演绎出：仅在领袖能保证其他人也如法炮制时，个体才会放弃自己的行动自由。根据卢梭的说法，社会行为产生于人们为保护自己的财产而结成联盟的时候。社会生态学则尝试在一种达尔文主义框架中解释行为进化，并为霍布斯和卢梭等人提出的部分论题提供答案。

尽管达尔文认识到，自然选择使昆虫中的社会行为进化变得可以理解，但他却无法发现这样的解释（Maynard Smith 1982：167）。新达尔文主义理论将“适者生存”的观念转译成“繁衍成功”（reproductive success）。如果身体上的形式和行为是受遗传影响决定的，那么自然选择将作用于那部分基因，它们产生了最具适应性的行为的模式与形式，这些基因在再生产过程中传递的比另一些适应性较弱的基因更为频繁。在20世纪50年代后期，通过首先假定社会特征处于直接的遗传控制之下，以汉密尔顿（Hamiltan）为开端的生态学家发展出“繁衍成功”的理论，用于解释社会互动如何能作用于动物。他提出以下两个问题：

根据进化论，什么样的状况对动物同类间的彼此联合或参与互惠交换更有利？互动的形式被固定成为一种“策略”，运用（像互动主义所做的那样）在博弈理论中。

什么样的机制会通过自然选择而垂爱于传播这类行为？

第二个问题的答案看似显而易见，即：“对种类有益的”（一个

和涂尔干和拉德克利夫－布朗的结构—功能主义相似的答案），而这种答案却受到了摒弃。韦恩－爱德华（Wynne Edwards）研究了高沼地的红松鸡，他发现：有些松鸡在任何年份都不孵蛋。他提出：那里没有充足的食物可以供所有松鸡传宗接代，一部分松鸡保持禁欲以确保他者可以成功生育。这种解释的问题是，如果那些禁欲的松鸡受一种“利他主义”基因支配，那么这种基因将无法传给下一代，另一种“自私”的基因将迅速取而代之（见 Trivers 1985：79－85）。

社会生物学（sociobiology）试图根据特殊环境中的行为结果来对人类变化多端的行为模式进行解释。这类环境可能是自然的或是社会的。社会生物学支持达尔文的范式而不同意马克思主义或斯宾塞的观点。社会生物学也与这种观点无关，即：认为进化是致使社会或文化经过特定积累阶段的过程。在达尔文主义进化论中缺乏定向性。

为使个体而非人群成为研究单位，社会生物学者把目光放在动物个体奉行的行为策略上，并考虑当个体的策略用于对抗其他奉行相同或不同的策略的个体所造成的后果。这一方法是从博弈论中演化出来的，但和巴斯用于对斯瓦特山谷的社会过程进行分析时所依赖的理论有所不同，他们使用了该理论的不同方面（见第四章）。博弈论，像最初由范·诺埃曼和摩尔根斯坦运用于人们的经济行为那样，假定博弈参与者为个人利益而理性地活动着。当它被应用在达尔文主义的行为进化上时，理性的准则（即仔细寻找对个体而言的最佳策略）被根据某些由遗传决定的策略性行为所产生的无意识结果取代。个人利益准则，既行动者的目标效用（在人类文化中将由荣誉到经济收益进行排列），将被达尔文主义的适切性的单一准则——繁衍成功或内在适切性——所取代（Maynard Smith 1982：vii，2）。

互动理论引起了根据个体互动对社会进行研究的回归，而不是把社会视为涂尔干和拉德克利夫－布朗传统下的超有机系统。社会生物学提供了一种解释在达尔文框架内的人际互动模式的方法，这种方法不仅从竞争的角度，也从人类社会互动中的合作与互惠的角度来解释这些现象。有些人类学家把社会生物学应用于人类社会。一个宣称绝大部分习惯性的人类行为是受基因直接控制的主张已经受到哈里斯（Harris）、萨林斯和达拉谟（Durham）的有力驳斥

(Harris 1979, chapter 5; Sahlins 1976b; Durham 1991, 另见 Layton 1989a)。在本章剩余部分，社会生态学将优先于社会生物学使用，以包括适应论者的模式对人类社会行为的解释，同时不必承认这样的行为是在直接的基因控制下发生的。尽管对社会生物学进行了毫不妥协的攻击，哈里斯的“文化唯物论”方法和社会生态学却是相一致的。哈里斯提出人类行为的独特而大量的变化展现了“人类(homo sapiens)是被选择出来获得或改变与基因反应无关的文化沉淀的”(Harris 1979：123，黑体为作者加)。社会生态学的前提是习得行为对人类个体的繁衍成功作出了巨大贡献。被选择的是学习建构社会的策略的能力。哈里斯进一步指出：正如一个物种并不为集体生存奋斗，而是因为个体有机体的适应性改变而存活，男人和女人对“成本—收益选择”的机会主义式的反应，影响了社会互动的模式(Harris 1979：61)。哈里斯甚至还注意到一个在过分单纯化的适应模式中被忽略了的观点：在一个社会中力量的不均衡越显著，弱小的一方就越有可能被迫以有利于强大的幸存者的方式行动。

尽管涂尔干和拉德克利夫-布朗把习俗的“功能”当成它对社会系统持续存在的贡献，但对社会生态学家来说，行为模式的功能是他们对社会繁衍成功的贡献。涂尔干和拉德克利夫-布朗把个体行为看成一种一旦偏离就会受到社会惩罚的规范的表达，社会生态学家则把个体行为的可变性看作新策略的资源，这些策略的成败与否将取决于它们对使用者所起的影响。社会生态学家回到了马林诺夫斯基的功能主义提出的论题上。它质疑寻求自身利益的个体如何在社会中生活受益，而且试图用适应性来解释人类行为的变化，并以此克服马林诺夫斯基求助于一般人类需要的弱点。社会生态学的理论使提出可以用对比不同的社会中的行为或一个单一的社区在不同时间的行为的变化来检验的社会行为的适应性的假说成为可能。

社会生态学最后将进化论的前提视为一种在马克思主义人类学中欲说还羞的过程而将之抛弃。目前的狩猎采集者不再被解释为早期人类状况的残存。如果他们可以提供有关社会行为早期进化的观点，那仅仅是因为他们生活在据推测与那些西非或东非早期现代人群密切相关的的社会生态压力下。而且，即使“早期的人类状况”，也是对一系列特定环境的适应，因此它并不比其他人类状况更“自然”。现代狩猎采集者在这种状况下已经生存了多久并不重要。那些

祖先是牧人或农耕者的人们将和那些祖先以狩猎采集为生的人一样见多识广。社会生态学对在启蒙时代形成的社会学问题提供了新的方法。

朱利安·斯图亚特

朱利安·斯图亚特（Julian Steward）在20世纪30年代首次把适应模式（adaptive model）应用在一个狩猎采集社会群中。斯图亚特是一个严格的批评者，专门针对文化与人格学派，并挑战历史具体主义的波亚士及其门徒，不同意他们寻找文化间有效的社会法则的方法（Murphy 1977：4）。山德森（Sanderson）把斯图亚特的方法的特点表述为莱斯利·怀特（Leslie White）的普遍与高度抽象系统化陈述与19世纪的进化论和波亚士的历史具体主义之间的折中（Sanderson 1990：92）。（160）

斯图亚特批评了文化与人格学派对标准模式的强调（Steward 1977a［1967］：72），根据墨菲的评价，斯图亚特在破除波亚士传统上最重要的行动是把对文化特性的研究转向对个体实际行为的研究（Murphy 1977：24－5）。斯图亚特表现出他已经对以狩猎采集游群结构的适应模式进行了长时间的发展。他早期的相关论文以属于同一游群的成员从父方、母方或双方继承财产为区别对三种类型的游群进行了辨析，即父系、母系与复合式（Steward 1936）。在最初的陈述里，斯图亚特把父系游群盛行的原因归结于男性特有的优势与在狩猎中男性较为重要的地位。复合游群产生于诸如人们依赖狩猎迁徙的兽群的生活的特定状况下（Steward 1936：334）。例如，一些因纽特社区在每年两次的北美驯鹿迁徙的时候聚集成大型游群，但在该年度其余时间里解散。在1960年以前，斯图亚特也把那些父系游群的产生的原因归结为特定的、其中要求相对分散的打猎而非迁徙性的狩猎生态环境。他提出的佐证是，男性往往留驻在他们父亲的领域内，因为他们熟悉该地的地理情况（Steward 1977a［1960］：77）。在1968年，斯图亚特对该模式进行了新的发展，他写道："解释父系游群的因素中环境比工业技术更为重要……大型的，活动频繁的动物不会进行远途迁徙，在狩猎上花的功夫和所获成果都超过采集的地方，人口必定是稀少的，并且交通也必定受人类的运输工

具限制。”（Steward 1977b［1968］：123）

斯图亚特在父系游群上的兴趣来自他试图在夏秀尼（Shoshoni）人中寻找类似制度的失败，他试图在这些人中重建他们前殖民时代的社会生活。依照传统，夏秀尼没有大于家庭的有组织的社会集团，斯图亚特在1938年提出：这是因为美国西南盆地高原罕有的狩猎所引起的。夏秀尼人在前殖民时代依赖采集稀疏分布的野生种子为生，致使每个家庭在重叠的地域内徜徉。在冬天，一些家庭在皮农（Pinyon）的果树林中扎营，但每个丛林水果的出产并不规律，并且，在相继的年份中不同的家庭组聚集的果树林也不同（Steward 1938），他记录道：生活在内华达山脉（Sierra Nevada）的东部陡坡上的欧文谷（Owen valley）的巴攸特人（Paiute）占据了一个灌溉良好的环境。他们不仅有父系组织的存在，而且其中的成员还联合对外保护本游群的资源。[①] 斯图亚特认识到社会环境可以产生资源。将夏秀尼人和英属哥伦比亚的开利印第安（Carrier Indian）人进行对比后，斯图亚特发现，尽管皮毛贸易的引进已经使开利人产生了足够的剩余资料，使他们得以把简单的支系系统转变为一个用夸富宴维持的以阶级为基础的系统，但他们的自然环境并没有发生变化（Steward 1977a：74）。

习得行为的选择

尽管社会生态学理论并不假定人们所遵循的策略是如何以直接的方式被遗传性地计划好的，但它假设习得行为将以和遗传行为相似的方式从属于选择。成功的策略将在因使用其他对个体繁衍成功贡献不明显的策略而付出代价的人群中传播。在习得行为（文化）上的策略的起源并非直接由遗传决定，而是与自然选择过程有关，如果这一自然选择过程促进了这个策略在其他策略的代价下的生存与传播的话。习得性策略对直接遗传计划有两大便利。它们并不依赖双亲—孩子的链条关系来传递。在个体向双亲以外的人学习时将产生“侧面”传递。甚至，策略可以在一代以内被采纳或抛弃，而

① 在随后的论文中斯图亚特深化了这个解释，并认定：在欧文谷中只曾经存在“第一游群”（proto-band：见 Steward 1977c［1970］：393。

代是传输一个新的可传递遗传特点所要求的最小时间单位（见Smith1988；Dawkin 1980；Durham 1991；以及 Odling-Smee 1995）。

本章将举例说明有关人类行为的社会生态学理论在三个研究领域中的运用：最佳觅食（并不需要使用博弈理论，而是一个“行为生态学”的例子）、互惠和领土。此外还有其他运用，比如艾恩斯（Irons）和博格霍夫·马尔德（Borgerhoff Mulder）有关婚姻策略的著作，但在此不加考虑（可见 Irons 1979；以及 Borgerhoff Mulder 1987）。

最佳觅食理论（Optimal foraging theory）

理论

最佳觅食理论（Optimal foraging theory）是从对动物觅食行为的解释中发展出来的，尽管它是从微观经济学设计出的使店主们能计算出在他们的货架上可以存放多少产品的公式中借用来的。由于这一理论被发现在预测动物的摄食行为时相当准确（见 Kreds and Davis 1984：91－112），它随后被几个人类学家应用在对人类狩猎采集行为的研究中（例如 Hames and Vickers：1982；Hawkes et al 1982；Jones 1980；O'Connell and Hawkes 1981）。试想像一位狩猎采集者环绕他或她所熟悉的一片土地一整天，在那里可能会找到潜在的各种各样的食物，尽管觅食者很难得知哪种东西能在何时何地被发现（一个所谓的“良好获取”环境）。最佳觅食理论致力于预测出觅食者如果打算最有效地支配可利用的时间和精力的话将在何处停下来发现潜在的食物，以及什么东西将因为占据他们可能更妥善地利用在获得其他食物的时间而被放弃。

可选择策略对人类繁衍成功的影响的延伸往往难以在人类学家田野观察的时间跨度内衡量。像博格霍夫·马尔德和史密斯那样的社会生态学家曾经提到马克思主义行为研究的目标，例如寻求财富和权力，是“代表性的目标”，可以帮助获得增强个体繁衍成功的终端目标（Borgerhoff Mulder 1987；Smith 1988）。对觅食行为进行评估的前提是谁能最有效地获得食物将提高他们繁衍成功。

我的两个朋友一起进行研究的一个西班牙乡下城镇里有个火车

站。一些出租车司机会在此等候火车站的到站乘客。大部分司机会忙于把乘客送到镇上或周围的村落，但有一个司机却总是把顾客打发走。有一次我的朋友问他为什么这样做。他回答他在等待打算到马德里去的顾客，并且不愿意冒失去这样的主顾的危险去捎其他到当地去的顾客。然而他很不走运，到马德里的顾客如果不是仅仅在神话中存在的生物的话，也是十分稀少的，如果他肯接受一些小额车资，他本可以干得很好（Mike and Nanneke Redcliff，私人交流）。狩猎采集者的问题也是相似的。他（她）能总是满怀遇到一头长颈鹿或一头红袋鼠的期望吗，或他有时可能转移注意力去驻足采集莓子吗？为了找到最好的解决办法，利用每一种固定的食物的代价和利益都要计算出来。最佳觅食理论并不假定觅食者实际上进行了这样的算计，他们的算计不得而知。这个理论仅仅预测最好的（换言之：最佳的）解决方案，并随后考察实际的行为以发现行为是否符合预测。如果不相符合，那么或是理论不充分，或者就是个体并未最有效地利用他或她的环境。

当认识到食物可能含有大量的像维他命一样的其他性质时，每种可能的食物的益处通常就用卡路里来衡量了。卡路里是衡量消耗和收益的通用单位。觅食者选择一种特定食物的获益的比率要通过捕获它的时间（如果它是活动的），以及为此做准备的时间来衡量。坚果要被砸开，肉要经过宰杀和煮熟。从包括食谱中一个特定食物种类获利的全部比率也将依赖它被寻获的频率。不计载客到马德里的固定收益，使那位出租车司机的策略如此失败的原因是他不能足够频繁地遇到要去首都的乘客。如果一个高产食物种类经常遭遇人类觅食者，像一些动物中的食肉种类那样，人们就会发现最好是完全盯准在猎取这一种资源上，这和美洲大平原的土著居民对待野牛的方式基本类似。通常，无论如何，寻找一种高级别资源所需的搜寻时间，或是其可以随机遇到的比例，使将其他食物囊括进食谱也是有必要的。每一种资源都可以根据它相关的消耗与收益划定级别。如果遇到高级别资源的概率提高了，低等级的资源就可以从食谱中剔除。一旦遇到最高级别的资源就一定会将之妥善利用。

埃克人（Ache）提供了一个利用狩猎采集者理论的最佳例证（Hawkes et al 1982）。表6.1提供了霍克斯（Hawkes）和她的研究伙伴对所观察的埃克人狩猎和采集的食物方面所做统计的精选。这些

统计中有几点有趣的地方可以标记出来。尽管桔子与猴子相比在卡路里/公斤上的产量相对较低，但生产时间较短的优势使它成为一种更易于利用的食物（而且鉴于它们不会逃跑，追捕的时间也等于零）。领圈野猪与白唇野猪的卡路里/公斤产量相当，但后者较难捕捉到，并因此而等级较低，因为追捕它要花费大量的时间。棕榈果是据观察埃克人的食谱中等级最低的一种。尽管埃克人没有要求给他们多种多样的食物评级，却能通过观察发现他们做了最佳觅食统计的预测。在当地的人类学家内展开了几次讨论研究关于狩猎猴子的益处。一般认为猴子不值得捕猎是因为他们不够肥。但是当遇上的时候，无论如何，猴子还是经常被捕猎的。埃克人从不忽略来自其他埃克人的有关邻近在果期的桔子树林的报告，但仅仅在傍晚时分转而利用棕榈果林。

表 6.1　埃克人最佳食谱中的食物等级

资源	产量 卡/公斤	获取 小时/公斤	处理 小时/公斤	利益率 卡/小时	等级
白领野猪	1950	0.01	0.02	65000	1
柑橘	355	-	0.07	5071	4
蜂蜜	33037	-	0.93	3266	6
白唇	1950	0.69	0.02	2746	7
猴子	1300	0.97	0.1	1215	11
棕榈果	350	-	0.37	946	12

来源：霍克斯等，1982：表3。

研究狩猎采集者如何在环境改变的时候转变策略是对最佳觅食理论的最好检验。卡拉哈里的朱/’沃斯给了李一份很长的“饥馑食物”单，这些东西他们只在高等级的食物开始缺少的时候才会食用（Lee 1968：34）。在高纬度地区，许多食物仅能在某些季节被利用，在贫瘠的月份，像甲壳类动物一样的额外类目也会被加入食谱。温特哈德（Winterhalder）发现北美森林区的克里族（Cree）人在他们有能力从哈得逊公司购买枪支和捕捉机后立刻改变了狩猎模式。这大大减少了追捕的时间，并使捕猎原本要花大量的时间才能猎得的

其他种类开始变得有利可图起来（Winterhalder 1981：87）。经过 19 世纪后期的过度捕猎，在林区大型、迁徙性的狩猎事实上已经十分沉寂，无论如何，奥杰布瓦人（Ojibwa）不得不完全依赖较小的、如鱼和野兔等动物来过活（Rogers and Black 1976）。在澳洲中部，枪和机动车的引入使对袋鼠的狩猎更为有效，尽管事实上牛肉可以被购买到，但狩猎却成为一种时尚活动。另一方面，低等级的食物，如草籽，尽管很普遍但加工耗时较长，因此一旦可以使用进口的磨制白面粉后，它们就退出了食谱（O'Connell and Hawkes 1981）。

大多数真实的环境并不是易获取的，而或多或少是散布型的。资源集中在某些区域。在高度季候性环境中，觅食者提前知晓情况，并可以迁移营帐以便开发季节性可利用的小块土地。许多因纽特（爱斯基摩人）习惯于在海滨和内陆之间迁徙，根据季节利用海豹、淡水鱼、鸟类和莓子。甚至是一块高等级的小片土地也是不期而遇的，和热带丛林相似，觅食者将停止寻觅其他食物并在这一小片土地上稍作驻足。最佳觅食理论预测，只要回报率不降到已经达到过的总体回报率，他（她）将一直这么做。霍克斯等人（1982）统计出埃克人狩猎的平均回报是每小时每人 1115 千克卡路里。直到进入一个在果期的桔子树林时，个体回报率将回升到每小时 4438 千克卡路里。这个游群成员的最佳策略将因此成为停留在桔子林中，直到桔子所剩无几，并且所余的桔子很难摘到，每个成员的回报率降低到每小时 1115 千克卡路里的时候。然而一个棕榈树林将只能每小时出产 810 千克卡路里。因此对埃克人来说最佳方法就是忽视小块棕榈地，除非在最坏的日子里他们的平均回报率降低到大约每小时 800 卡路里。这大概就是埃克人很少进棕榈树林的原因了，除非在晚间已经不存在从高等级食物中获取高回报率的机会的时候。

对狩猎—采集者最佳觅食的研究的一个有趣的结果是如下现实：农耕者所依赖的食物，包括草籽，如麦子或米，棕榈的球根或髓，如西米，在狩猎采集者的最佳食谱里普遍偏低。这暗示着农业的产生并非如 19 世纪革新进化论所主张的那些盲目的观点那样是因为关注种植种子所能获得的收益，而是作为对较高等级食物的可利用率减少的一种适应性反应。许多近来的狩猎采集者事实上的表现可以被称为“低水平”农事家。草要被有规律地焚烧才能再生长，根茎要被种植才能重生（见 Jones and Meeham 1989；Layton et al 1991；

Winterhalder and Goland 1993)。狩猎和采集在某些适合的环境下，会比与之竞争的畜牧和种植更有效，所以不能说狩猎—采集者是从遥远的人类进化早期神奇而不受干扰地生存下来的。

缺点

那些使用最佳觅食理论的人都很好地认识到它把实际情况简单化了。卡路里以外的食物质量被忽视，并且所有计算都没有根据这一事实：在人类案例中，像树叶和草这样的类目可以被完全当成非食物资源而获取用于制作如篮子或网子一类的东西。无论如何，简易被认为是这一理论的力量所在，只要它在预测狩猎采集者的觅食行为上确实有效。

这一理论没有对使觅食者有效运行的认识技术资源做任何假设。没有理由设想他们天生以某种简单方式受遗传所决定或他们可能有广博的知识。很有可能我们已经发展了文化的技能，它模仿了被更直接影响的其他物种的行为。史密斯指出，鉴于最佳觅食理论的微观经济学起源，它把动物“人性化”的成分远远多于把人“动物化”(Smith 1983：637－40)。商人可以把销售额低的一列货架清空(类似于埃克人的棕榈髓方面）来为有较高利润率的一列腾出位置。无论如何，这是一个引发循环论争的冒险。进化过程首先以经济为模型，但经济行为也转而用进化模式来进行解释。

在针对马克思主义决定论的争论中，萨林斯和道格拉斯宣布，人类在食谱上的偏好是由文化决定的。图腾性食物禁忌就是很好的例证。根据澳大利亚原始人的传说，每个地方群都被授予一块包含着未出生婴儿的灵魂的领地，给予他们一种半人半兽的英雄性祖先存在形象。人们禁止食用和他们的祖先存在有关的动物种类，因为这样等同于食用他们的亲属。这样的禁忌被作为列维－斯特劳斯的“图腾操作者”中的事例，它把结构性想法转化成为了行动（见第三章)。和列维－斯特劳斯一样，道格拉斯（1966：53－7）和萨林斯（1976a：169－77）提出，食物禁忌完全是根据象征而不是种类的经济价值。道格拉斯推崇结构主义者的主张：在《旧约》中作了详细说明的犹太人的食物禁忌应用于那些在犹太文化的认识种类中不能灵活运用的部分。动物中有与手一样的前爪，但并不直立行走的；像鳗鱼和蠕虫那样的没有四肢而爬行的；偶蹄类但不反刍的动

物，像骆驼与猪，由于它们挑战了古老的犹太思维结构而被禁止食用（见第三章）。尽管萨林斯对道格拉斯持批判态度（Sahlins 1976a：118－19），他却对当今美国的食物禁忌提出了相似的观点。马和狗不被用作食物是因为它们被当作有灵性的动物，得到主人命名，受到主人的怜爱，并像半人一样怀胎。吃它们几乎是残忍的。

作为对最佳觅食理论的批评，这一论点以一种误解的延伸为基础。养马与牧牛相比是一种产出蛋白质的效率较低的方式。马低效的胃要求它们吃几乎是一头公牛所需的数量的四倍的草料。哈里斯提出，牛肉提升为美国居民所喜爱的食物完全可以用经济原因解释：它是由于为大平原和西海岸之间提供了冷冻运输的长距离铁路的发展而引起的（Harris 1979：254－7；参见 Ross 1980）。如果当今的美国人能不依赖马和狗就轻易地克服饥饿，随后他们也可以允许自己感伤了。饥饿能改变人们的价值观。澳大利亚的探索者雷奇哈特（Leichhardt）在各种偶然情况下，曾经生吃过小袋鼠和用于捆绑压草机的皮带。许多的澳大利亚的图腾禁忌被证明实际上比看上去更缺乏理性。人们可以在其他氏族来的人逮住他们的图腾动物的时候吃它，或者他们可以吃其中特定的部分，但尾巴、脖子或一些其他部分仍然被禁食。实际上，符号系统运用于现存的物资状况所施加的限制内。

最佳觅食根据个体行为对自身的意外的消耗与利益进行评估。假定每个有机组织体都是单独行动的。杜威引用一个名叫 Bobole 的新几内亚村庄来的男人（“M2”）组织的一次打猎来说明以上的方法将引起怎样的误解（Dwyer 1985）。这个男人的同父异母姐妹最近刚嫁到一个数千米以外的名叫那穆萨度（Namosado）的社区去，他对以前曾经给过他肉类的其他 Bobole 居民负有债务。另一个曾经帮助他把聘礼从那穆萨度带回的男人，在队伍返回时滑倒并跌伤了。尽管 M2 随后便为这伤痛作出了补偿，但恶意仍然继续存在，他必须驱除社区中的这种紧张状态。M2 因此与另外四个男人出外狩猎，他们带回了三十只猎取的哺乳动物与四十九只果蝠。尽管他们大获成功，M2 却没有为自己保留任何猎物。这些肉类在 Bobole 与那穆萨度之间广泛分发，而且受益的不仅是和 M2 有明显亲属关系的人。

尽管杜威（Dwyer）辩称：他的数据可以对社会生态学在人类行为上的运用进行质疑，但为了这一目的，他格外注意到个体生存

（并因此繁衍成功）的方式是以与其他人的互动为条件的。在新几内亚高地，人们必须与自己所在的社区保持意志上的团结，并且他们需要与其他社区结盟（见 the Wahgi，第五章的例子）。最佳觅食是梅纳德·史密斯所谓的“对抗自然的博弈”。捕食者与被捕食者的行为将影响彼此的繁衍成功，但他们的策略是来自不同的“基因库”（gene pool）。杜威的案例研究表明考虑自身物种的其他成员互动的适应性结果的重要性。

社会行为的进化

通过在进化论中对博弈理论的利用，社会行为的进化问题得到了探索。博弈的进化论的目标是揭示在特定的策略作用于自身和他者时将会发生什么，以测量参与者的繁衍成功所需的代价与收益。这一理论并不试图解释特定的策略如何发生（它们被假定为是随机出现的，如异变），并且它们的遗传基础也不甚清晰。与一些在第四章里讨论的不断变化的互动理论不同，策略是在社会互动的正在进行的模式中出现的，但也确实推动了互动理论的某些方面，特别是那些布劳所系统陈述过的方面。梅纳德·史密斯把那些自相矛盾的策略与其他那些现存的在互动领域中利用的策略称为一种进化性稳定策略（Maynard Smith 1982：10）。策略在一种环境中是进化性稳定的，但在其他环境就不一样了。在某些环境中，没有任何一个“运用”于供一个人口的成员对付他人的策略能做到进化性稳定。

鹰和鸽子

一个最简单的，运用在社会行为进化中的博弈模式是“鹰—鸽子”博弈。尽管这个博弈最直接适用于领土，但它并不被假设为代表任何特定动物例证，而是用于揭示所有竞赛内在的逻辑可能性（Maynard Smith 1982：6，10 ff）。这种模式假定在每次遭遇战中都有两个竞争者。并且假设有一套既定的选择性策略，既鹰和鸽子。竞争者不能提前获知他人将采用什么策略，或者是他们都选择斗争后谁会胜出。鹰升级竞争，并继续对双方都希望得到的资源进行争斗直至它损毁或敌手退却。鹰被假定为平等竞争，每人赢得一半竞赛。鸽子表明他们的战斗意愿，但在敌手升级竞争时立刻撤退。

试想两只动物为领土之类的资源竞争，一旦胜利将提高胜者的繁衍成功率。失败者则不得不接受次一级的土地，并将降低它的繁衍成功机会。繁衍成功的机会和损害频率被当成遭遇战的代价与获益。竞赛进行的形式有三种可能。如果发生在两只鹰之间，则各有50%的获胜几率，但另有50%的受伤与失利的可能。如果鹰和鸽子竞争，鹰经常胜出。如果鸽子和鸽子竞争，资源将在两位竞争者之间共享，每人就像一只成功的鹰一样获得其中一半。

鸽子的策略是不稳固的，因为一旦受到鹰的挑战就会败北。而一旦资源珍贵到值得冒受伤的危险去争取时，鹰的策略就是稳固的。如果资源并非如此珍贵，并且受伤的代价与得胜的利益高度相关，那么稳固的策略就是在某些情况下采用鹰策略，而在其他时候采取鸽子的策略。梅纳德·史密斯也考虑了可能会“破坏”游戏领域的其他策略，存在一种中庸的策略，即如果个体在自己的领地上的时候就采取鹰策略，但如果闯入别人的地盘的时候则采用鸽子。无论何时，两个中庸策略家一旦相遇，必定一个因此总是采取鹰策略，而另一个总采取鸽子。梅纳德·史密斯指出，如果忽视敌手的策略的话，这一策略的累积花费少于不变地单采用鹰策略或鸽子策略（Maynard Smith 1982：22）。中庸策略比鸽子赢的机会更多，受伤的概率也少于鹰，因此是一个进化性稳定的策略，因为无论在遭遇自身采取的策略还是其他策略时都能做到最好。

囚徒困境

“囚徒困境”（The Prisoner's Dilemma）是一场更为复杂的博弈，它为合作的进化提供了一种模式，特别是参与者在互惠的意义上变更他们的行动。囚徒困境以两个嫌疑犯被警察逮捕并在不同的房间分别进行审讯的情况为基础（一个替换情况是设想两个抵抗战士被一支侵略军队俘虏），每个囚徒都被告知如果他们单独在罪行中供认到对方，他们将被给予一个象征性的宣判。如果两个人都招供，鉴于他们的供词帮警察破了案，那么尽管他们承认有罪，两人也都能被轻判。如果他们拒绝供认（即：变节），即使另一个这么做了，判决也会较重。每个囚徒都知道如果他人保持沉默，自己的最佳策略就是也保持沉默。因为这样两人都能被不受指控而获释。另一方面，一方一旦怀疑另一个囚徒已经供认，最好的办法是自己也采取同样

的行动（Trivers 1985：389－90）。这是一场非零和博弈，因为参与者的赢或输的尺度取决于他们采取的策略。乍一看，变节似乎是最进化性稳定的策略，因为它在遇到同一策略时失败，而比保持沉默容易胜出。但无论如何，变节都是一种比协同合作代价更大的策略，因为它仍旧会招致轻度的审判。

代价可以用数字表示如下：我变节，他人保持沉默，我的代价是1，而他是4。如果二人都变节，两人的代价都是2。如果我保持沉默而他变节，我的代价是4（这就是所谓“傻瓜的报应”），如果都保持沉默，二者的代价都是0。我变节的代价因此是1或2，而保持沉默的代价是0或4。这个模式只在供选择的策略的代价按这种规则安排时可以在现实生活情况中利用。

每个囚徒都面临着这样的两难困境：尽管“变节”的风险小于合作，但是如果双双变节他们的结果将比保持合作糟糕。艾斯勒（Axelrod）指出，尽管霍布斯有关的合作起源的理论假定一个最高统治者介入并支持合作，但囚徒的两难困境可以解释合作如何在两个平等参与者之间的直接互动中展开（Axelrod 1990：6）。确实，在这个模式中逮捕者扮演的角色是酷似于霍布斯所谓的最高统治者的，但事实上扮演这一角色的是由自然选择的一种看不见的力量。艾斯勒相信只在囚徒可以预期他人意向的时候，合作才能发展起来。鉴于他们被隔离在两个密室里，这就必须依靠先前的认知。这一博弈如果在同样的参与者之间重复开展，最稳定的策略将是合作，而如果只进行一次，那么较稳妥的策略则是变节。

艾斯勒设计了一个计算机程序来检验博弈一旦重复进行，参与者所能采用的最为有效的策略，邀请人们提交将在电脑中参与用于对付他们自己的策略，并找到最佳长期效果的策略。他发现最为稳定的长期策略是所谓的“一报还一报”（Tit for Tat）。在这一策略中，每个参与者以假定对方会合作为开始，（即：他们不会招供），在随后的步骤中，与其他参与者先前的步骤保持一致。在这种方式下，其他进行合作的参与者将得到报答，但那些变节的将受到惩罚。艾斯勒质疑这样的一个策略如何能“侵略”一个其中每个人都采用霍布斯主义的自私变节策略的游戏领域。他提出单个的“一报还一报”的实施者不能获胜，但如果成对的，或一个小组的该领域参与者采用这一策略，他们将因为在一个长时段内做得比永久变节者更

好，而在彼此对抗中获得最后的成功（Axelrod 1990：50－1）。无论如何，另有一个因素将被计算在内。如果参与者知道他们是最后一搏，并且不再需要彼此继续合作，最佳策略再次成为变节。他们的“博弈计划”因此必须包括对是否他们会再次相遇的估计。他们对这种可能性的估计越高，他们越可能采取合作（Axelord 1990：10－13；另见 Ridley 1996）。

适应与社会行为

社会生态学家承认社会互动有四种类型：合作、互惠、竞争和敌视（Trivers 1985：41－65）。下列段落思考的是人类中合作与互惠的进化。

在合作中，各派直接得益。

在互惠中，我给予你，因此你得益而我受损失，但预期中你将回报情感。

在竞争中，只有一派在其他派的损失上得益。

在敌视中，我伤害你，以此伤害了自己。双方都受损失。

鉴于合作的得益是直接的，而另一参予者的策略也十分明显，这相对比较容易对将来合作的发展方向作出预期。这样的合作发展于一些物种如野狗与母狮子的狩猎策略中。姆布逖人（Mbuti）在非洲中部的伊图里（Ituri）森林依赖 30 个男男女女的合作成功地用网进行捕猎，并且网猎社会可以在能采集到野生蜂蜜的季节只搭建较小的营帐（Turnbull 1965：106－7）。澳大利亚的北部提维人（Tiwi）在赛芬那草原上做一次火猎需要 15 个男人合作，女人和小孩则表演打击者的角色（Hart and Pilling 1962：42）。冬天耐西里克（Netsilik）因纽特人在北极海岸扎营。海豹肉是他们冬季食谱的重要部分。海豹总在它们上浮到表面通过冰面的窟窿呼吸的时候被矛刺中。然而，海豹们探寻出了一条减少获得空气的危险性的道路。每头海豹保留若干开放的呼气口并在它们之间往返。猎手必须合作保证海豹的每个呼气口都有人看守，以确保狩猎的成功。巴列克西（Balikci）估计一次耐西里克的冬季海豹狩猎营需要 15 个猎手才能有效运作，他记载了当一个男人获得成功时，他的妻子将把海豹分成 14 份，给他的每个狩猎搭档各分一份（Balikci 1970：58，75）。史密斯计算在

因纽朱米乌图（Inujjuamiut）的合作中获利的细节，发现在海豹呼吸的洞口随行者的最佳规格是低于3人（Smith1991：323－7）。虽然如此，在三个上述例子中，单个猎手所做的必定不如合作所获的。合作因此成为一种进化性稳定的策略。（173）

利他主义

在杜威对新几内亚狩猎的报告中所观察到的放弃资源使他人获利的策略是更难以解释的。相似的行为，例如一个猎人与同帐篷的其他成员分享他的狩猎，或一个游群的成员允许其他游群在自己的领地上觅食，仍旧在狩猎采集社会中大量发现。这种行为被称为利他主义。马克思主义人类学者认定缺乏对土地专有的宣告是狩猎采集社会人人平等的基础。由于假定这是自然的，或原初的人类状况，他们认为没有对此进行说明的必要。

最早对利他主义的新达尔文主义的解释是由汉密尔顿（Hamilton）提出的（1964；汉密尔顿理论的概述，见 Trivers 1985：45－7，126－7）。汉密尔顿提出遗传紧密相关的个体可以从利他主义中受益。在蜂巢或蚁巢中，所有“工人”都是同一个皇后的孩子。因此，如果一部分为群体牺牲生命，幸存者可能带有相同的“利他”的基因或基因组合。繁衍成功概念的延伸既所谓“内在适切性”：为群体牺牲个人虽然没有增加个人的适切性，但它确实保障了个体基因遗传到下一代。特里弗斯（Trivers）引用了贝丁（Belding）的一种经常遭受捕杀的小型北美哺乳动物——地鼠的案例以支持汉密尔顿的理论。地鼠个体有时在它们发现捕食者靠近的时候发出一声尖叫示警，但如果它们这样做，它们便把注意力引到了自己身上，并更可能成为俘虏。母地鼠一般停留在它们的出生地附近，而公地鼠在性成熟之后则到较远的地方活动。一旦它们分散开，公地鼠很少发出警告声，并且它们也不可能被和近亲放在一起进食。成年母地鼠更有可能在近亲在附近进食的情况下发出警告声（Sherman 1980，summarised in Trivers 1985：110－14）。决定了发出警告的倾向的基因将因此而在选择中得到偏爱。（174）

汉密尔顿的理论已经被用在解释人类的利他主义中。契农提出，在雅诺马马人中的交表婚（见第三章）使联盟支系的成员的遗传性联系日益增强。保护定居点中的伤亡与战士蚁和蜜蜂的牺牲有同样

的影响，使得基因永久成为相关个体的行为的原因（Chognon 1982）。萨拉卡萨尼人就表现得与利他主义理论预测的一样，拒绝对比第二代表亲关系更远的人表现出利他主义（见第二章）。因为超过第二代表亲的水平，分享相同基因的可能性太低，不足以抵消牺牲自我的冒险性。

利他主义与互惠

有时候，甚至在非人类的物种中，利他主义也可能在关系并不接近的个体中产生。特里弗斯设计了利他主义互惠概念来解释这种行为。最佳的非人类事例在吸血蝙蝠中被发现（Willkinson 1984，summarised in Trivers 1985：363－6）。吸血蝙蝠过群居生活，每晚飞出去从牛身上吸血。每只蝙蝠要生存至少要每三天进食一次，但牛经常把蝙蝠掸掉。一只饱食的蝙蝠将把部分食物反刍并与一只未获成功的蝙蝠分享。特里弗斯指出：在受死亡的威胁的时候，像饥饿，以及不可能预测哪一个体将会在任一机会下成功，然而另一些则在获得食物的同时又取得了它们直接需要以外的食物的地方，互惠的利他主义将成为进化性稳定的策略。当一度成功的个体在另一次机会中失败，债务将得到偿还。搭档双方将因此而生存下去，然而就它们自身而言都会或早或迟地死去。这种行为模式可以被理解为囚徒困境的翻版，因为当每个参予者以分享食物的方式合作时，并没有办法确切知道其他参与者的意向。分享使参与者双方在一个长时间段上获益，尽管最佳的短时段策略应该是自私地拒绝分享。艾斯勒认为的只在不稳定交换的情况下才存在合作的观点，被以下研究所支持：蝙蝠最乐意为那些它们已经有长期联系的对象反刍血液（Trivers 1985：364）。

这种行为在狩猎—采集者中的最佳案例是分享肉类。这是狩猎采集者游群的特征，他们在整个帐篷内分享大型狩猎动物的肉，而蔬菜类食物则被当作获得它们的那些成员的家户的财产。蔬菜类食物可以被有规律地并可预测地发现。尽管在最佳级别的食物内身居高位，但大型狩猎动物只是偶尔能猎得，它被猎取的庞大分量往往超过猎手的家户所能消耗的。即使某些猎手比别人优秀，也没有人确保在任何特定机会下都能成功。南非的孔人（！Kung）人，澳洲

北部的吉德金嘎利人与巴拉圭的埃克人都在营帐内分享大型狩猎动物的肉，但每个女人的觅食成果通常直接供养她自己的家庭（Altman and Peterson 1988；Kaplan and Hill 1985；Marshall 1976）。

互惠利他主义并不仅限于猎手与采集者中间。达尔文主义理论预测这种行为将能适应所发现的任何特有情况，而远不止于把它作为人类社会进化的一个阶段的征兆。家户间的互惠帮助，如弗尔人的互惠啤酒会，在农业社会广为传播。像在洛斯派罗特洛斯的棚户区也有所发现（见第二章）。每个家户在某些成员生病时或谷物不足以度过不测事故时都需要召集邻居来帮忙，但没人能预见自己未来何时会需要帮助（Erasmus 1955；Scott 1976；Parter-Brick 1993）。同样的考虑也鼓励人们在工业革命期间参加“友好社会”，只是在这里贡献的模式出现颠倒。例如在喀麦隆的“捐献社会”（见第五章），每个成员为所有人迟早都可能需要动用社会基金内的相对较大的数量的金额而定期贡献出小部分款项。艾斯勒把囚徒的两难困境模式应用在解决国际冲突上，其中参与者（民族国家）必须预测彼此的意向（Axelrod 1990：186－91）。

维纳的民族志的基础是对临近马林诺夫斯基五十年前曾进行过田野的地点的地方进行的田野调查，她提出特罗布里恩人就恰恰是按照“囚徒的两难困境”活动的。人们构建 Keyawa 交换的搭档关系，借此人们可以得到帮助以便在最为需要的时候建立资源，并且，作为回报必须在任何一个 Keyawa 搭档需要时予以回馈（Weiner 1976：57，125）。

村民们通过把交换的形式和实物看作态度和期望的证据来理解交换事件……该交易通常表达着一个完整的，然而允许每个参与者破坏的事实。交换……提供了对一个正在进行的过程中施者与受者可以持续地重新评估他者与他们自身目前的状况或是身处该系统中的状况的机会（Weiner 1976：213）。

解决了囚徒的两难困境的“一报还一报”策略解释了为何互惠像莫斯和波拉尼记载的那样嵌入到了社会关系中。尽管较早的作者倾向于假定互惠交换是因为人们需要社会关系而得以实行，囚徒的两难困境则表明人们需要社会关系以确保互惠，无论如何，人们交换小礼物作为他们持久的友好关系的抵押品的现象是十分普遍的。

互惠在以上所勾勒出的非特定情形下是一种稳定的策略，但在

其他环境下它将被可供替换的策略所“破坏”。史密斯考虑到几种可供选择的情况（Smith 1988：233），其中之一是贮藏。在一种高度季节性的环境里，例如北极，食物剩余的定时性是相当可预测的，例如努纳米乌特（Nunamiut）百分之八十的全年的食物供应是在春秋两季十五天的北美驯鹿大迁徙中获得的（Binford 1979）。所有在追逐驯鹿过程中合作的家户都直接各获得了一份肉，但对每个家户而言更为有效的是随后贮存起在季节性过剩时获得的资源，并在较匮乏的时期吃自己贮存的食物，特别鉴于贮存对北极地区而言比在热带地区要相对容易。在第四章中大致勾画了西北海岸地区对贮藏的深深依赖。货币作为价值储存的容量功能说明了西方社会中互惠的下降以及互惠所要求的社会关系。如果这样，波拉尼对市场对社会关系的破坏性影响的分析就是社会生态学理论所支持的。

领　土

一块领土（territory）是由使用某些方式宣告所有权并在需要时自然地守卫它的个体或群通过或多或少的排他性占据的一片领域。社会生态学家承认领土有三种形式：

在一小块拥有必要的资源的领域上进行防卫，例如：鸟巢的位置，在人类中则可能是是沙漠中的一处水塘。

宣称对一片广大的领域上的所有食物资源的优先权。

在领土的边界巡逻以完全防止外来者的进入。

一个家的范围是个体或群习惯性地在其中活动并寻找食物的区域。如果个体或组并不断言在一个家的范围中享有任何权利以对抗他者，它便不能算是领土。

与卢梭和马克思主义者相反，狩猎与采集者确实通常会宣称对土地拥有权力。他们最经常通过断言对领域之内所有资源的基本权力来做到这一点，即使邻近的游群一般也能得到进入该领域的许可。少数似乎符合卢梭和马克思所创造的形式的社会之一是住在马来西亚森林里的峇迪德（Batek De）人。峇迪德人认为土地是为所有使用者创造的。当个体可能与他们出生的土地之间存在一种情感的联盟时，这并不能给予他们任何拥有权（Endicott 1988：113）。那里没有大于夫妻家庭的支系、游群或其他半持久性组织

(Endicott 1979：10)。

生活在热带与北极的狩猎采集者都允许邻近的游群在彼此的领土上觅食，这建立在允许现在的主人在将来的某些机会里进入客人的领地的互惠权力的代价基础上（见 Smith 1991：110－13 有关北极的个案研究）。像马林诺夫斯基所研究的库拉参与者，拥有某物的价值是这种所有权带来的给予他人的权力。无论如何，狩猎采集者所实行的领土所有类型根据他们生活环境的变化而变化，并且能够研究互惠过程表现的最为适应的环境是可能的。在森林定居的姆布逖人默许了偶尔巡行边界的行为，但在澳大利亚和南非的沙漠狩猎采集者则将共同通道的权力被更加高度形式化了。两者的程序都迥异于在北美的西北内陆传统性存在的方式，在那里强制性地防卫着领土边界，甚至发展到了杀死侵入者的程度。

姆布逖生活的伊图里森林是一个相对易获取的环境，其中猎物和蔬菜的分配相当平均。大部分的狩猎动物只在短距离内活动(Turnbull 1965：173；Harako 1981：503)。卡什顿（Cashdon）提出：生活在卡拉哈里最富饶的地区的群对进入他们领地的其他群的访问者容忍度最低（Cashdon 1980），然而她随后描述了那些生活在卡拉哈里的最艰苦的部分的社区如何坚持来访者必须从主人的游群处获得扎营的许可以控制资源通道（Cashdan 1983）。（178）朱/'沃斯或多贝！孔生活在一个比姆布逖人的居住地更不规范的环境中。每十年中有三四年发生地区性干旱，并且在任一年中降雨量可以受数里内的任一因素影响变化。每个游群生活在一个以半持久性水塘为中心的 n！ore（领土）上，并且没有人能指望无限地依赖 n！ore 上的资源生存。环绕这种领土的边界的通道并没有进行防卫，但访客必须为取得在水塘边宿营或在附近乡村觅食的许可而与拥有者取得联系。在沙漠上很容易留下脚印，而且事实上也很难在不被发现的情况下进行狩猎和采集。来访者通常在觅食时和居民合作。来自两个或两个以上的水塘的游群经常共同利用一种“主要”的资源，如 Tsin 豆或 mongongo 坚果（Lee 1979：351）。李曾经说过：“当他们单独进食而你随后而至发现他们在那儿时，这就是战争的开始。”(Lee 1979：336)

澳大利亚西部沙漠的岩昆恰恰拉（Yankunytjatjara）人占据着一块有些类似于卡拉哈里的多贝（Dobe）地区的不规则环境。根据在

殖民接触以前的 20 世纪 30 年代的传统程序，来访者在其他群的 ngura（领地）上寻觅食物应该求得准许，但这样的准许很少，如果曾有的话，也是受限制的。图腾禁忌表达了给各个群留下土地所有权的祖先存在与群之间的特别关系（Layton 1986；参见 Myers 1986）。觅食的群队按传统点起整齐的小火苗以表示他们的旅行路线，不期而遇的其他群队就被怀疑是心怀不轨，或是有偷食物的意愿，或者是企图进行一次仇杀。拉德克利夫－布朗对澳大利亚传统日常生活研究的失败使他失察于土著社会的整个维度并错误地假想每个游群对它的领土上的资源都有宣布排外性的权力（见第二章）。

与北美西北海岸所实施的疆界防卫策略“鹰”相反，低纬度的狩猎采集社会实行一种梅纳德·史密斯的“中庸”领地策略的文雅版本。在沙漠中，可以看到数里之外的降雨。没有人可以隐藏伴随雨水而来的暂时充裕的植物。如果这充裕的产出超过了当地游群生计的直接需要，在一个长时段内，他们可以与邻近的游群成员分享而不是暴饮暴食，以此来获得在未来分享他人的非预期的富足的权力。

如果在一个广阔的地域空间上，资源的多寡出现共时性不均，那么边界防御就会“侵入”互惠的策略。在这样的环境中，已经没有必要通过允许他人分享自己的好运来确保度过未来的匮乏。一个预测动物何时将会防卫边界的模式三十年前就已经由布朗（Brown 1964）设计出来。和与它密切相关的最佳觅食理论相似，领土的“经济抵御能力”模式评估了防卫领土的代价与获利，并预测实行领土制将提高个体的繁衍成功的状况。据说领土防卫主要有三方面的代价。如果像在鹰—鸽子博弈中所描述的那样，面临来自其他个体的挑战的话，巡视领土既存在身体的冒险。巡逻领土也要花费原来可以花费在其他可供选择方式上的时间与精力，如觅食或哺育幼子。最后还有一项冒险，即领土上的资源会减少。通过维持领土权力获得的主要利益将该种类的其他成员排除在该资源的竞争以外。并非人口中的所有个体都能在夺取领土中取胜，或者有些人将得到比别人大的领土。

在资源密集而平等地分布的时候，宣告对领土的独有的通行权最为有益，但在供给相当短缺时，为它们而竞争则变得有价值。当资源更加缺乏时，一片日渐增大的领土必须保证自给自足，巡行边

界的代价将因此提高，直至最后胜于从中的获益。由于资源变得不可预期，个体就不一定进行领土防卫，最后防卫也再次变得不经济。卡什顿最早指出：低纬度的狩猎采集者采取前述的允许内部通行的方式而不是完全放弃领土来适应这一限制（Cashdon 1983）。

由于受到斯图亚特有关夏秀尼和其他盆地平原群的早期著作的鼓舞，代森－哈德森（Dyson-Hudson）和史密斯把布朗的模式应用在一些狩猎—采集者的社区与一个牧民社会——东非的卡利莫琼（Karimojong）中（Dyson-Hudson and Smith1978）。西北海岸的美洲土著，如茨姆锡安人（见第二章）是目前的狩猎采集群中对领土边界进行防卫以防止入侵的最好的事例。领土掌握在双系或母系继嗣的群手中，他们所有的食物都是在领土内获得的（Richardson 1986）。任何狩猎者发现其他男人侵入他的群的领地时就会发起挑战，并且经常一方最后会被杀（Boas 1966：36）。加利福尼亚盆地平原的西夏秀尼人就生活在这样一个严酷的环境中。斯图亚特证实：在夏季，小型家庭独立觅食，以野草籽和小规模狩猎为生。因为野兽不以群为生，对夏秀尼人而言合作捕猎并不能从中获益。在冬天夏秀尼人则以 Pinyon 松的坚果为生。尽管有些家庭一起宿营，每一片皮农丛林的收获也不可预期。稳定的家庭组往往不能融入一个有组织的支系，因为防卫特定的果林毫无意义（Dyson-Hudson and Smith 1978：28）。

在像雅诺马马和瓦吉这样的农耕者中，支系在联合防卫花园和谷物避免遭到侵略时有很明显的领土功能。园艺家之间的战争的普遍性一定程度上为卢梭所谓的“战争起源于农业出现”的假说提供了支持。在西非的人民中，如努尔人和卡利莫琼人中，可以观察到领土的三个层次。和努尔人一样，卡利莫琼人将农耕和牛的畜养结合在一起。代森－哈德森与史密斯发现，家户守护他们的种有谷物的小块土地避免遭侵害与偷窃，因为他们在农耕上投入了时间和精力，也因为土地很小，较为集中并因而容易进行防卫。对牛群的权力在支系的成员中分享。他们由战士进行防卫的事例已经在桑布鲁的事例中描述过（第二章）。最为匮乏与不可预测的资源是牧场和水池。它们的分布如此稀疏，并且不可预测，以至于对一个支系，更不用说对一个家户来说，防卫其成员所赖以供给牲畜生存的资源是相当不可能的。拉馥菲（Lefebure）提出，在一个部落的社区内分享

对草场的权力，使得不论他们在社区领域内的任何地方扎营，家户都得以确保他们的兽群所依赖的物资来源（Leféburе 1979）。这和社会生态学理论关于对不同的资源采取不同的策略完全相符。

社会生态学理论对“何时建立在互惠交换和联合支系上的社会网络都将成为进化性稳定策略”进行了预测，并以这种模式取代了结构—功能主义的形式主义和一些马克思主义者暗含的渐进式进化论。

社会意向的信号化

艾斯勒的发现中最有趣的一点是：只有在选手期望在一个不确定的时段内持续互动时，互惠才成为一种稳定的策略。人类社会中对生存资料的互惠交换是以对标志着个人持久保持互惠义务意愿的象征进行经常性交换来完成的。经常性的礼物流动在许多狩猎采集社会都十分显著。当欧洲人，甚至人类学家第一次遇到类似情形时，他们经常把原本是对进入互惠关系的邀请当成乞讨。珍·布里格斯（Jean Briggs）在社会人类学家协会（Association of social Anthropologist）1991 年年度会议上发言，描述了她如何穿着一件新连帽夹克回到一个因纽特社区，一个因纽特朋友立刻向她索要。珍拒绝了，因为她计划靠这件夹克帮助她在北极的状况下生存。她的朋友沉默了一会，说道：“我不愿意这么想：当珍死了，我就可以继承她的夹克了。”毫无疑问，连帽夹克迅速易手（另一个例子见 Briggs 1970：209－11）。在澳大利亚西部沙漠，没有人可以通过使他人有负债感而鄙视任何人。梅尔斯（Myers）写道：在澳大利亚中部的平图琵（Pintupi）人中，为工具、衣服甚至食品的直接使用价值进行的交换并不多。任何人都能轻易获得或制作出这类东西。交换之所以重要，是因为它表达了和同营地的人长久地共同居住与合作的道德基础（Myers 1988）。在岩昆恰恰拉人中，人们从不热情地说“谢谢”，一句简单的“uwa palya”（是的，很好）就足够了。并且人们不该在授受礼物时直视对方，倘若如此就会被理解为进行控制。！孔（！Kung）人有一种叫做 Hxaro 的交换系统（见第五章），它在同游群和不同游群的人们之间维持着一个广阔的友谊网络（Wiessner 1982）。当搭档之间居住距离较远时，为使每个搭档仍旧得知对方珍视彼此的珍贵的关系，保持礼物流动的平衡是非常重要的。女人在维持这

种搭档关系中起着重要的作用，她们长途跋涉去访问 Hxaro 搭档，并赠送给他们鸵鸟蛋壳项链、水车等等。这种给予礼物的形式和争相宣告给予者而非接受者权力的夸富宴中的竞争性交换大为迥异。它确保了当一个人自己的 n！ore（领土）受干旱袭击时访问交换搭档的权力。

和狒狒一样，黑猩猩以互助清理来表示彼此支持。在发展礼仪性的拥抱和接吻以调停争执后的关系方面，黑猩猩则比狒狒走得更远（de Waal 1982：41）。清理其他个体需要花费本可以用在做寻觅食物之类的活动上的时间。丹巴（Dunbar）提出：由于人们进化期间群的规模也扩大，因此语言发展起来，并提供了耗时最短的方式来表示可以一次传达给几个人的确切意向。对丹巴来说，语言最初的功能是亲族在街上相互问候，那里从未有人等候着“你好吗?”这种问题的答案。他还记录道，在狩猎采集者中，社区的人很少在一个地方完全集中（Dunber 1993：865）。可以说，语言被当成了一种适应，因为它有能力表达过去和将来的观念，也有能力表达时空上很远的人，例如其他营帐中的 Hxaro 伙伴，他们是在将来可能、并在过去已经依赖的对象。

社会生态学因此为解释变化多端的人类行为提供了令人兴奋的机会。无论如何，不同于马克思主义，它趋向于忽略使财富和权力产生差异的互动的长期结果。社会生态学上的唯一致命的弱点是它明显依赖第四章所提及的，当一个无处不在的市场在工业社会是独一无二的时候从市场经济中获取的模式。用为解释商店老板的策略而设计的模式来解释动物行为类似过程，并把这种模式再利用于解释非西方的人类人口是否准确（参见 Maynard Smith 1982：172）？这一方法确实有普遍性吗，或它仅仅在我们自己的想象中再造了他者的社会？这个困惑已经由后现代主义者们着手进行研究，他们以此将疑问投影于有关人类社会的一般理论的有效性。后现代主义人类学在最后一个章节中进行了评估。

第七章 后现代主义与人类学

我在第四章讲了互动主义理论，该理论奠定了人类学思想的两种相反趋势。第一种趋势是由被视为游戏的社会生活方式引发的，其活动内容由关涉商品与服务的各种事项构成。20 世纪 70 年代占主导地位的马克思主义人类学发展了这一理论，而社会生态学以一种不同的方式予以吸收。马克思主义人类学与社会生态学均认为，人们能够用独立于参与者意愿之外而发挥作用的普遍法则来解释此类游戏的结果。第二种趋势则表现为语言的文化互动模式。本章将以此为主题。社会生活可阐释为意义事项而非物质事项。

这种方法植根于影响过波亚士与韦伯的德国解释社会学传统之中，虽然波亚士接受的是自然科学的训练，但他赞成将历史学/解释学方法引入跨文化研究。早在 1887 年他便写到“文明不是绝对的，而是……相对的；只有与文明俱进，我们的观点与概念才是正确的”（Boas 1887：589；转引自 Stocking 1982：13）。德国社会学家韦伯汲取了同样的哲学传统，他区分了解释（explanation）与理解（understanding）。韦伯在《社会和经济组织的理论》（Wirtschaft und Gesellschaft，The Theory of Social and Economic Organization）一书中对比了因果性解释（casual explanation）与阐释性理解（interpretive understanding）（Weber 1947［1925］：79ff.）。解释有赖于记录人类行为的统计规律，之后用社会学法则对其加以解读。理解有赖于对意义性互动的观察，以揭示出行动者赋予其自身行为及他人行为的特定时空中的意义。我们在解释他人行为时不必使自己的想法与他人意愿一致。我们可以解释为什么汽车在转弯时滑出路面，而无需理解司机为什么冒雨疾驶。我们可运用一般法则进一步解释：汽车转弯时的离心力、轮胎之于路面的摩擦，以及水的润滑作用。我们在试图理解他人行为时，对理解成效的测定在于我们赋予他人行为的意

义与行为者意指的意义是否相符。我们凭直觉可以知道司机为什么开那么快吗？他是不是约会迟到了？他是不是感到另一位司机轻视了他？正是主体（被观察者）所处的社区而非观察者，设定了正确的理解标准。用不同的文化习俗解释同样的客体与行为意味着截然不同的情况。1950 年，埃文思 - 普里查德在玛雷特（Marrett）演讲（见第四章）中所暗示的正是这种区别。近期趋势如女权主义人类学属于更为宽泛的解释学传统，而不是狭义地利用了解释学的后现代主义。

对于不同的人而言，后现代所指各异。事实上，这是一种反语，人们以此质疑所有自以为是的人类行为理论存在的可能性。本章将简述后现代主义者作品的四项元素，并追溯其与广义解释社会学传统的关系。

1. 启蒙运动的傲慢或现代主义者的自负，即白种欧洲男性将自我同其文化相分离，在研究人类世界时采取一种综合性的客观立场。

2. 一种误解，即假定理论能够揭示世界知识的“本真性”。

3. 如果意义是通过互动而建构起来的，那么就不可能有先行存在的涂尔干所言之“集体意识”。

4. 科学家没有可以躲避的象牙塔，所有的理论本质上都是具有政治性的，而且必然要根据其对人们生活的实际影响而接受批判。

后现代所反对的现代主义本身就是启蒙运动时期创造的客观知识传统。那时，接受神谕所解释的真理及神定的社会秩序为另一种观点所取代，即我们能够借助经验观察而揭开世界是怎样为人类服务的真理，并为人类自己建设更美好的社会。孔德将人类思想的演变划分为客观性逐渐增强的三个阶段。在第一阶段，人类认为各种事件均是上帝无常行为的结果。之后，人们变得十足老练而系统地陈述形而上学般的抽象概念。最后，人类思想进入用科学真理来解释世界的第三阶段。西欧独一无二地成功达到第三阶段。虽然 19 世纪的理论家们如马克思与涂尔干意识到，认知通常由文化塑就，但他们总是赋予自己的观点以“特权”，好似其观点不受任何限制。比如，涂尔干想象人类思想制度的发展进化就是从他所推测的完全由社会决定的原始图腾制结构，经历中国古代时期的相对理性哲学，演变为他所处时空中的绝对客观思想。后现代主义人类学家否定了哈里斯的主张，即本土观念与科学家的客观知识之间存在本质区别。

“只有认识到主位的与客位的界定之间的区别……非神秘化的解释策略才能避开波亚士学派的纲领中贫瘠的相对主义”（Harris 1979：238）。后现代人类学借助波亚士的理论定位，认为西方思想本身就是一种文化相对论。

为理解方便起见，有学者将当代的后现代主义者划为两派。“强硬的”（hard）或说极端的后现代主义者如法国哲学家德里达（Derrida）主张，人们永远无法完整地解释意义结构，也不能参照外部世界而固定意义结构。所有文化（包括我们自己的文化在内）都建构了独立自主的意义世界。“温和的”（soft）后现代主义者，如与德里达同时代的福柯更倾向于解释学传统，他认为，世界上存在着一些共享一种共同“话语”的共同体，不过，虽然每一种话语都有其自身规则，但外部参照系可能是独立于话语而存在的事物，它影响到话语的表现形式。

白种欧洲男性的傲慢

界定人类学家的立场

1973 年，居住于哈得孙湾（Hudson Bay）南端詹姆斯湾（James Bay）周边的采集狩猎者克里人（Cree）与因纽特人（Inuit）接到法院传讯，讯谕指出他们必须马上停止建造为水力发电机供水的水坝，直到其土地权得到认可（Feit 1983）。之后的听证会期间，在要求其立誓讲出“真相，全部的真相，除了真相别无其他”时，一名因纽特证人拒绝起誓，（经过与翻译的低声谈论后）他说，他能够做到“只说自己知道什么”（Harvey Feit，个人交流；cf. Clifford 1986：8）。后现代人类学家推崇该因纽特证人的谨慎。

女权主义人类学

对欧洲男性研究者自负于富有理解力的客观性的最为重要的挑战之一是由女权主义人类学提出的。在英语国家里，重新评价马凌诺斯基的田野调查具有重大影响。马凌诺斯基死后，其日记被公开出版（Malinowski 1967），人们逐渐明白，他在田野研究期间的情绪往往与其在发表的著作中所认可的相异。这对人类学家具有特殊的

损伤。因为，正是功能主义者马凌诺斯基最先试图将自己写进民族志描述中，他描述了自己的激动与沮丧，提供了一个目击者对自己的观察的具体描述（Malinowski 1922：尤其是 4－8，见第二章）。安妮特·维纳（Annette Weiner）的田野研究进一步证明了马凌诺斯基论述中的不充分之处。

1971—1972 年间，维纳在特罗布里恩德的一个村庄从事了十个月的研究，该地点离半个世纪前马氏的调查点很近。维纳刚刚开始田野工作就应邀参加一个丧葬仪式（mortuary ceremony）。她与抱着一捆捆干芭蕉叶和草裙的当地妇女一同前往葬礼现场。到了目的地，她发现这些妇女与来自于其他村庄的女子们正忙于复杂的事项，包括在村子的中央空地分出成千的捆堆。那晚维纳在回家的路上，搜肠刮肚地寻找马氏在著作中提及的有关该习俗的所有介绍。维纳后来的田野调查确证了马氏对于特罗布里恩德岛民葬礼描述中的许多细节，但她也发现，她在情感上对于这些仪式的反映与马氏的感想明显不同。马氏的日记显示出他对于处理死者后事的方式有所反感，维纳认为，这一点解释了马氏对“包围死者的仪式之古怪而‘原始的’特征的强调……然而［维纳］对此产生了美好的感觉：死在基里维纳（Kiriwina）[①] 比死在无菌医院的病房更具人性”（Weiner 1976：63）。

同西方的货币交换不同，特罗布里恩德的货物交换植根于社会关系之中。特罗布里恩德男子控制着用以赢得权力的财产。人们通过马氏所研究的那一系列事务（比如，诸如特定土地所有权的传递一类的活动将几代中指定的个人连接起来）进行交换。维纳断定，男子的权力处于特定的历史时空之中。在特罗布里恩德人看来，男人在生殖事务中不起任何作用，妇女全权负责孕育生子，这在葬礼中发挥着关键性的作用，从而确保死者之魂灵回到无时间的逝者之国度。因此，妇女的权力处于一个历时性的连续体之中，借此，母系群体的角色展示得以不断重现，这一维度恰恰是被马氏所忽略了的（Weiner 1976：20，231）。维纳无意于用自己的作品挑战马氏的资料或洞见的地位，毕竟那已成了过去。正如丹尼·贝尔（Diane Bell）所指（Bell 1993：29），女权主义人类学的力量并非源于为使

① 基里维纳为特罗布里恩德群岛中的一个岛屿。——译注

所有观点均能遵循相对主义原则而辩争的事宜，那只会削弱女权主义者洞察的力度。承认情感在领悟中的效力便能达到更为深刻的理解。维纳希望既能强调妇女的作用，亦能揭示出在何处马氏的解释受到了其从自身的欧洲性别观与文化观中带入田野的感觉（feeling）与设想的限定。“如果我们否定了标志女性特点的事物的价值与意义，则我们所做的对于现实的社会建构的假设必然会沿循男性主导的路径（Weiner 1976：12）。马氏应当如因纽特证人那样，只能说他知道什么”。

亨利埃塔·穆尔（Henrietta Moore）指出与肯尼亚的玛拉凯特人（Marakwet）生活在一起的男性人类学家往往会有男性主导的偏见。玛拉凯特社会的空间组织是男性世界观的具体化。男人饲养的家畜比妇女种植的农作物价格高得多。男子葬于家院外的粪堆附近，妇女则葬于脱粒后的谷壳堆之邻。修辞能力与责任赋予男子以声望，在公共场合的争执中，丈夫应当为妻子辩护。妇女在生活中卓有贡献，但男人则说，妇女像孩子那样先说后想。知识被视为男子共同掌握的传统。男子继承财产权，而妇女必须同丈夫商谈以获得财产。不过，这种文化模式误解了实际的生产关系，以至于抹煞了妇女的真正贡献。尽管妇女同男子在一起时会附和男人的观点，但妇女独处时却会表述不同的事宜。几乎每年都会举行妇女入会仪式，许多村庄的妇女借此机会聚集在一起。一种不同的仪式知识体在妇女代际间传递着，但初入会者要经过多年逐渐学会这些知识。尽管一再强调遵从夫权，但人们也会教导女孩有关女性性能力的力量及女性团结的力量。人们告诉女孩，她们可以通过控制性交机会对丈夫施加压力。还有人告诉女子们，如果某个男子虐待了妻子，她就应怎样召集其他妇女把丈夫绑起来揍打一顿，直到他允诺交出家畜为止。“对在公共场合中永远不应说及的事项的公开表达是仪式的重要部分”（Moore 1986：174）。举行姑娘的入会仪式时，年长的妇女站在房门外阻止男子进来，并呵骂他们。虽然其措辞往往非常隐晦，但也是极为猥亵的，妇女们喜欢这么骂。如果恰好有男人经过附近，妇女们会比划淫秽的手势以加强辱骂之意。

在印度北部长大的卡玛拉·甘奈施（Kamala Ganesh）研究了南方一个声名狼藉的小群体，人们住在蒂鲁内尔维利镇（Tirunelveli）中的泥墙之堡，从不允许妇女离开半步。当她终于能够深入城堡同

当地妇女一起劳作时，甘奈施惊奇地发现，妇女们远非以为自己身陷束约且被剥夺了基本权利，相反，她们为能够担负起延续本群体的主要责任而感到自豪。虽然这意味着她们要以权利丧失与艰难辛劳为代价，但“她们把自己看成神话与文学作品中颂扬的古代妇女传统的承载者”（Ganesh 1993：137）。

西方文化与第三世界的文化都不是恒定不变的。蕴涵性别色彩的文化体验造成同异性成员相隔离的程度因文化而异。西方及第三世界人类学家都抱持同情与部分地由其个人生活经历得来的洞见进入所要研究的田野地点。不过，“任何田野研究者都不曾获得彻底的、鸟瞰式的客观性”，这一教导已经得到本土人类学家的强力推进。他们认为自己可能会比西方学者更为敏锐地感触到殖民主义的负面影响（Amadiume 1993：196－7；Raharijoana 1989：193）。西方人类学家旨在研究的真正的土著社会结构事实上可能是殖民时代的加工品。如庞克拉斯·特瓦吉拉姆塔拉（Pancrace Twagiramutara）等人认为，以往人们使用胡图（Hutu）、图西人（Tutsi）、特瓦（Twa）这些术语来代表生活于由比利时人统治的中非地区的异族所共享的生存方式（Twagiramutara 1989）。同样，亚历克斯·德·韦（Alex de Waal）得出结论，殖民权力不仅创构了“本国内包括属于三种不同范畴的三个种族群体”的观念，而且在后来通过颁发身份证（用以指明某个人属于哪个群体）将这一划分正式化（de Waal 1994）。

行动还是反思？

人类学不仅在维持非洲的殖民政体，还在美国对东南亚的侵略中派上用场，这一认识促使马克思主义人类学家发起号召，要求人们自觉地同“因西方与第三世界的关系而产生的压迫性影响”作斗争。虽然后现代主义者亦受到同样的国际关系发展的驱动，但他们倾向于站在相反的立场上，即西方人声称能够呈现出一致的人性描述，但压迫中不可避免的学术争端无可逆转地使之出现了问题。“没有什么绝妙的解说能够调和全球文化历史的悲剧与喜剧情节”（Clifford 1988：15）。后现代人类学家对于运用推进社会变迁的理论持怀疑态度。

参与观察是社会人类学的基本研究技术，它有赖于人类学家与其所研究的人们构成互动。后现代主义汲取了解释学的洞察，即人

们不可能呈现事实的绝对客观性，因为人类学家必须置身于其所研究的社区中。男人往往接受男性观点；有时，这些主导欧洲文化的成员会发现越来越难听到不同意见或革命话语。而且，人类学家到达所要研究的社区时，已然处于自身的过往体验之中，这些体验主要是从自身文化中得来的。澳大利亚社会学家阿尔弗雷德·舒茨在其批评韦伯对于阐释性理解的界定中进一步发展了这一阐释方法（Schutz 1972［1932］）。舒茨认为，意义是个体成员赋予其自我行为的。意识与意义是通过映射过去或在生活经验（Erlebnisse）载我们前行时对之付诸回溯式的一瞥而获得的。在人类学家看来，这种反映必然回射到开始田野工作前所获取的体验上。我们在不同的时间回顾过往体验，那么我们赋予它的特定意义也会因此而有所改变。我们总能利用许多阐释图式，选择一种用于现时的方案。这种主观活动甚至在经常联系的人们之间都有区别，在那些于时间或空间中分离了的人们之间更甚于此。舒茨采用“互为主体性”（intersubjectivity）一词来描述我们所处的情形，即我们视世界为与他人共享的意义之所在（Schutz 1972：139）。为直观感知另一个人赋予世界的意义，我们力图想象他者参与的“事务”（project），某种程度上，我们曾经的经历各不相同，因而永远不可能完全达到互为主体性的理解。“我所解释的你所属的环境已然受到我的主观立场的阐释”（Schutz 1972：105）。

人类学家并不认为自己拥有一种独一无二的西方客观主义技巧，而是不得不学会反思，质问自己，他们正依赖于何种过往经验来解释一则事件，他们的在场怎样被与其合作的人们主观地解释。反思成为一种新的民族志话语形式，人类学家逐渐开始接受把自己写进民族志叙述之中，描述自己在田野中的焦虑及与报道人的斗争。反思也使人类学者与报道人之间的辩论得以呈现出来，因此与人类学家共处的人们从研究客体转变为活性的主体，他们同人类学家共同参与到跨文化交流中去。尝试这一方法的例子可见雷宾诺（Rabinow）的《摩洛哥田野工作的反思》（Reflections on Fieldwork in Morocco，1977）。雷宾诺描述了他向在其开始田野工作的城市旧址处的咖啡馆老板介绍时的情景。雷宾诺承认，作为纽约人和街巷生活的热衷者，他觉得身处咖啡馆比在欧洲人的地盘上自在多了。索西（Soussi，咖啡馆对面的商店老板）与艾莉（Ali，一个病人）成了雷

宾诺进入社区生活的主要关注点。雷宾诺过去并无明显类似于艾莉的治疗经验，当他问及艾莉一些实践问题时，雷宾诺的“常识世界”发生了改变。同样，当他要求艾莉思考其平时的习惯行为时，艾莉不得不学习向一个外人表述自己的实践活动。“逐渐出现一种经验与理解互为建构的基础，缺乏公共意义的领域不断出现破裂、修补与重新检诊”（Rabinow 1977：39）。雷宾诺坦诚面对与艾莉交谈的苦恼及对一种感觉（即为了避免进入无人之境他必须坚持自己的感情）的担虑，并反思自己为何觉得受到了艾莉的行为举止的挑战。艾莉向雷宾诺介绍当地文化时，后者觉得他好像是在帮倒忙。雷宾诺搬到村子里去住，他希望可以在此揭示出该地区的真正文化，但他发现其动机蒙受到毫无根据的意外解说。人们把他说成是试图破坏伊斯兰教的基督教传教士。艾莉的家属于该村的一派，属于另一派系的一名男子坚持认为，地方警官会谈雷宾诺是在警示，凡是同这位人类学家搭讪的人都将被投入监狱（然而，事实上警官们只不过是问雷宾诺，他的汽车是否经过正式登记）。

理论也必须有所定位。19 世纪斯宾塞的进化论将西欧的自由市场经济描述为开放的发展过程的必然结果，较早期的发展阶段留存于世界的角落，从而使殖民扩张合法化。功能主义否认殖民统治的影响，推行通过重建殖民政府而实行间接统治的英国殖民政策。爱德华·萨伊德（Edward Said）的《东方学》（Orientalism，1978）是界定西方对于“他者”的理解的延展性实践。不可否认，本书的结构与思想倾向也会受到我本人亲身经历的影响：1968 年的学生身份，近期东欧共产主义的瓦解，为澳洲土著的土地要求而奋斗，在主张自由市场政策的政党长期执政期间在英国从事雇佣劳动等均影响到我在本书中的观点。

理论并不能赋予世界知识以真实面目

语言具有基本的属性，卢梭认识到了这一点，索绪尔则予之以强调，发音或书写形式与观念间的联系是约定俗成的。我们用发音来表明观点，却只是“意指”若干，因为我们的文化传统约定俗成应当如此。我们是用“horse”、“cheval”还是“equus”的发音来表指会发出嘶声的四条腿的动物颇具任意性。在较为基本却又有所争

议的层面上来看，人们已然表明，语言建构经验世界的方式也具有任意性。据此理论而言，我们的时间与空间的概念是语言强加于世界的。20 世纪 30 年代本杰明·沃夫（Benjamin Whorf）就此见解提出了中肯的观点。英语用三种基本范畴（过去、现在、未来）来表达时间，而霍皮语（Hopi）则仅用两种时态。对此，沃夫无法准确地解释，但他力图将之与英语中最相“一致”的概念作比较（whorf 1956［c. 1936］：58）。霍皮人将时间划分为两种：显现的（manifest）（或客观的）与正在显现的（manifesting）（或主观的）。在沃夫看来，我们所称的现在与过去，霍皮人则不加区分地视为“显现的”；而“将来”就是“正在显现的”。不过，“正在显现的”不仅包括将来，还包括人类、生长着的植物或正在聚集的雨云为有目的的期望而作出的一切奋斗。遥远的已然被忘却的过去逐渐变成“正在显现的时间”。正在显现的与显现的时间之间的转变时刻称作“实现”。因此，沃夫认为，霍皮人为未来付出比英语国家的人们更多的努力。热切的希望与美好的意愿影响到植物的生长方式与人类计划的执行，此为显现的时间。沃夫举出一些令人信服的例子来说明说英语者的日常行为是怎样由我们的语言范畴决定的（whorf 1956：135－7）。

斯蒂芬·平克（Steven Pinker）注意到，语言学家爱德华·萨丕尔（Edward Sapir）（他的观点影响了沃夫）是波亚士的学生。虽然平克认为萨丕尔关于不同语言需要对现实的不同方面的关注方式的分析非常有趣，但他对沃夫的理论提出了尖锐的批评。平克指出，霍皮人有一套精密复杂的历法，并用结绳刻棒的方式记录时日与季节（Pinker 1994：59－67）。平克认为，任何一种语言都足以描述世界，他用于挑战沃夫的例证主要用的是奎因（Quine，1960）所称的“判断句”，稍后我们将再回到这一问题上。这并不一定影响“不同的语言体现不同的因果理论”的观点。

比沃夫的观点更为极端的是由法国后现代主义者德里达提出的。尽管我在第六章指出，人类的语言能力在人类社会独特的规模与复杂性中扮演重要的因素，但这一事项也可以重新解释为具有讽刺意味的起源神话，在这一神话故事中，从人类首次以任意的符号表述世界的那一刻起，他们便在追求揭示世界的真实面目（参见 Derrida 1976［1967］：145；1978：292）。德里达认为，语言之间准确翻译

的不可能性证明了，并不存在语言之外的意义。正如他所指出的那样，世界上不存在“超越性的所指”（transcendental signified）。既然我们只能在其赋予我们的意义之上认识世界，那么知识就是语言的艺术品，它像语言自身一样随意游荡（Derrida 1976［1967］：49－50）。随着语言发生变化，我们便不可能揭示出以往人们的意指。

德里达指出，文化、理性与进步之类的术语只有在同其他术语（自然、迷信、停滞）相对立的时候才有意义。人类学的学科德性说明它本身并非不言而喻或意味深长，从而将我们熟悉的日常事项引入讨论（Derrida 1978：282）。霍布斯与卢梭质疑当代欧洲社会的神圣合法性，将之与另一种情形相对立，即假定原初人类状态下处于无政府状态或具有崇高的思想品格境界。我在前几章已经说明，功能主义与社会生态学相继质疑了“人类自然状态”的不言而喻的既定特征，指出了该特征的矫揉造作。不过，甚至在人类学富于这种理解之时，人们也不得不使用现行的西方话语范畴。看起来，社会生态学的领土理论似乎指出了马克思主义的一个弱点。它指出，小规模社会中的财产集体所有制并非古来有之，而是理性利己主义的产物。不过，这是经由特定文化的市场价值模式而达成的。人类学的“暴力”产生于那一刻：异文化的空间“由外人的惊鸿一瞥而塑成并重新定位”（Derrida 1976［1967］：113）。德里达追随列维－斯特劳斯，认为书写（writing）是一种反抗形式，在此过程中，人们在自我的认知对抗体系中重构异文化。就此看来，人类学的历史无异于是在以己文化之短进行的文字游戏中发生的、误述他者的历史。

阿赞德的“巫技”

埃文思－普里查德在解释阿赞德的巫技具体为何物的详细论述（1976［1937］）中重又提出了德里达所说的正确翻译（appropriate translation）这一问题。阿赞德人居住于今苏丹、刚果及中非共和国的交界地带。

埃文思－普里查德得知，某些阿赞德人继承了一种深嵌于体内，在验尸检查中能够为人察现的物质 mangu。这种物质使人具备了伤害他人的能力。要实现其潜力，此人必须积极地祈愿他人的病痛，变成一个 boro mangu，埃文思－普里查德将之译为“恶巫”（witch）。恶巫于夜晚展示其巫术力量，人们看到一道白光穿梭飞行，慢慢地

偷取受害人体内的重要器官。埃文思－普里查德曾经见过类似于此的一束光在他所住的茅屋附近飞过，停在了邻家的房顶上，“令人万分惊奇的是”，第二天早晨，该邻居便染病在身（Evans-Pritchard 1976：11）。

埃文思－普里查德发现，阿赞德人并不认为巫技不可思议。任何人都可以成为一名恶巫。你很可能就是一个恶巫，而自己对此并无所知。埃文思－普里查德推断，巫技是解释诸多不幸的习语。工匠们懂得，要想成功地烧铸锅罐，必须消除黏土中的气泡与碎石粒；雕刻师知道，如果不想让作品发生破裂，必须使用经久耐用的木材。马凌诺斯基同样指出，特罗布里恩德岛民认为，超自然的却有效的幻术不能对糟糕的工艺品有任何补救（Malinnowski 1922：115）。如果采取了所有的预防措施，锅罐或刻品仍有损坏，阿赞德的工匠则会将此归咎于巫术。而其他人可能坚持认为，拙劣的技艺才是问题所在。

埃文思－普里查德所举关于阿赞德人使用巫术作为解释不幸的习俗的最为著名的例子是倒塌的谷仓这个案例。正午酷热时分，人们时常在谷仓下乘凉。人们为防鼠人偷食谷粒而用木柱建筑仓库。白蚁腐蚀了撑柱，因而有时导致谷仓倒塌。如果谷仓塌倒砸死了人，人们以为此人之死是由遮蔽阳光的需要与白蚁的作为共同造成的。巫技则阐释，死者为何在谷仓倒塌之日在那里纳凉（Evans-Pritchard 1976：22）。问题的核心正是，巫技解释了西方科学思想认为巧合（即不值得或不能解释）的事件，因此人们很难找到恰当的翻译。

假若有谁猜测自己是巫技的受害者，那么第一步往往是召集被埃文思－普里查德称作“巫医”（witch-doctor，一种意味深长的称谓，尤指拥有基督传教士背景的人）的人们聚在一起。阿赞德的巫医的力量来自以正确的礼节吃进正确的食物。埃文思－普里查德称巫医的聚会为“降神会”（seance），在旁观者看来，降神会是蔚然壮观的娱乐表演，但就阿赞德的法律而言，巫医的预言并无效力。合法判决要求利用所谓的毒神谕（poison oracle），以下将对此做一概述。

埃文思－普里查德指出，降神会比毒神谕有三种优势。降神会提高了召集会议者的威望。恶巫被巫医们的行动所吓退，不敢再采

取更为危重的对抗措施。降神会为人们表达对邻居及其配偶的抱怨提供了公共集会所。在普通观众面前表演时，巫医采取一种夸张霸气的语调，这是在常态下的日常行为中所不允许但却为此时所接纳的表现，因为，他正处于意识高度兴奋的恍惚状态之中。观众乐于接受巫医的举止，因为他们知道巫医的行为与言辞受到其所食物品的力量的侵染。或许，当电视节目主持人令公众人物于电视观众面前蒙羞时，其行为比巫医的意见更有效。巫医指控某人施用了巫技时，其声明具有其他普通人无法获得的权威。

埃文思－普里查德同几位巫医详细交谈从而揭示出他们是怎样决断谁对巫技负有责任的。他发现，巫医必须从一开始就意识到村落中的地方对抗与争执。巫医像一位优秀的社会学家那样了解到，在阿赞德人的生活中存在着一些明显的仇恨，如共妻者（co-wives）或富人与贫穷的邻居之间的矛盾。在降神会开始之前，巫医当众问及委托人的姓名，他的妻子及邻居的情况。之后，他施展魔法（magic）测定谁负有巫技之责，在此过程中持续舞跳直至筋疲力尽。埃文思－普里查德指出，要求委托人说出此类名字这一事实使得委托人自觉地（或以其他方式）选择那些最有可能希望他生病的人。巫医舞跳着，依次念叨着每一个列出的名字，不断去除那些他认为不必负有责任的人；巫医借助其超兴奋的意识状态及其对于地方人际关系的直觉推测出那时谁对巫医的委托人隐藏着怨恨的有害情感。埃文思－普里查德确信巫医并非行骗的江湖郎中，他像其他阿赞德人一样坚信整个程序。

巫医最终确认犯人之时，往往以暗示而非指名道姓的方式揭露犯人的身份，因此，只有最了解其个人情况的委托人自己能够确定巫医挑中的人究竟是谁。在确证过程中，委托人会再提供一些必要的证据。或许人们会将此同我们的民间占星术相比，后者宣称“办公室里的浪漫情节将发生新的转变”，尽管这会使对阿赞德人而言颇为严肃的程序显得无足轻重。通过劝诱委托人讲出彼此间的利害关涉将潜伏的冲突置于公开化的过程，也可用于同心理疗法相互比较。

如果委托人决心验证巫医的直觉意会，他必须向毒神谕寻求咨询。如果有人想要询问毒神谕，必须等到某一日天气凉爽之时（the cool of the day），携带几只雏鸡，同朋友们（最好包括一位不偏不倚的证人）一起到一处寂静之地。人们准备好 Benge，这是由一种特殊

的森林匍匐植物特制而成的，每只雏鸡依次食用 benge。第一只雏鸡食用了一些 benge，benge 渗入雏鸡体内。尽管埃文思－普里查德将 benge 译为“毒药”，但阿赞德人却视其为能够参与交流的有知觉的媒介。发问者必须确保 benge 知晓涉及巫术受害者的相关事实且理解所提问题。因此 benge 被赋予两种选择：

如果情况属实，杀死雏鸡；

如果非属实，雏鸡不死。

Benge 会予以回答，但其回应必须经过验证，即把 benge 喂食于另一只鸡，并提与上次相反的问题。因此，在第二种场景下，两种选择是：

如果情况属实，赦免雏鸡；

如果事非如此，杀死雏鸡。

一旦询问的结果得到确证，发问者便将诊断案件的雏鸡的翅膀拿给地方亲王或督统，并提出请求：恶巫应停止施术。接下来必有一位男士向受害人致歉，即便他确认自己无罪也要如此表示。忿怒的反应只会成为施巫者确有恶意的证据。

埃文思－普里查德推断道，尽管阿赞德人在其文化范围内进行逻辑推理，但他们不可能迈出文化边界，并认识到其判案步骤的不合逻辑性。“人们不可能以并非由文化所形塑的异语来充分表达自己的想法”（Evans-Pritchard 1976：150）。

埃亨（Ahern）向我们展示了埃文思－普里查德自己是如何成为受到同种束约的受害者的（Ahern 1982）。将 benge 译为“毒药”，埃文思－普里查德本是基于对一个假设的分析，即 benge 是致命的化学药剂。埃文思－普里查德多次试图迫使阿赞德人直面这一“事实”，但阿赞德人觉得他的问题愚蠢可笑。埃文思－普里查德质问阿赞德人，如果不停地喂食雏鸡越来越多的 benge 会发生什么事情。他意在令当地人承认雏鸡会因服用过量药剂而致死。但阿赞德人则回答，如果不问任何问题而一味地这么做，他们料想雏鸡最终会爆炸。埃文思－普里查德指出，阿赞德人在食用为毒神谕所弑杀的雏鸡之前将鸡胃与脖颈截取；阿赞德人称，只有在把鸡吃掉之后 benge 仍继续回答问题的情况下人们才会那么做。与他的预期相反，阿赞德人似乎并不为诸如此类的问题而感到忧虑，他们也不会觉得其地位正受到损害。他们觉得这种问题十分无聊可笑，他们对埃文思－

普里查德如是说："你一点儿也不了解情况"（见 Ahern 1982：308－9）。埃亨借用语言学中的规范性规则（regulative rule）与构成性规则（constitutive rule）（见 Searle 1969），将阿赞德人的毒神谕比作游戏（源于维特根斯坦开始使用的概念：Baker and Hacher 1980）。比如，网球场上的规范性规则界定了规范（穿白色上衣，对于有争议之处不得因与裁判的决定相悖而大加争执），构成性规则指是什么使网球称之为网球。如果一位异域人类学家出现在温布尔登网球赛场，他向选手们发问"你为什么不同时击发两个球？这两个球中必有一个会令对手失手。"参赛选手会答："别傻了。那就不叫网球了。"埃文思－普里查德的问题试图诱导阿赞德人放弃神谕卜问的构成性规则，这些规则是人们同神谕法师交流时所必须遵循的基本成规。

奉行解释传统的哲学家奎因想象着人类学家或语言学家堕入陌生的社区并试图理解当地语言的情景。奎因认为，指物词与非指物词之间有一定的差异。像"兔子"这样的指物词能够通过"表象"习得，即指向（point to）该词所指的物种便能了解词与物之间的对应关系（Quine 1960：17）。其意义明确地固定于所用语境。奎因认识到，许多词汇从表象上只能得到部分的阐释。术语，如"单身汉"就是这样，指着一个未婚男子说他就是"单身汉"，这虽然无错，但"单身汉"的涵义只得到了部分的解释。"附加信息"，即文化的基本结构的知识提供了对单身汉情形的全面理解。因果论附属于文化的结构，诸如"微中子为数不多"（或恶巫释放巫质危害他人）这样的句子与"兔子"所反映的文化结构截然相反（Quine 1960：76）。试验从不足以证明许多可能成立的理论中哪个是正确的，"选择余地出现了，试验要求人们改变理论，但并未表明理论在哪里，究竟怎样"（Quine 1960：64）。"无数个可选择的理论纠缠集结，相互争夺最重要的位置，但仍不分胜负"（Quine 1960：23）。奎因的观点在某种程度上支持了继起的后现代主义者的主张，即文化涵义并非由外部世界所决定，而是，如福柯所说，参照外部世界的思考在相近文化间架起了一座理解之桥。

不存在集体意识

就像互动主义者以对社会过程的研究取代拉德克利夫－布朗有

关社会结构的思想一样，当人类学家开始研究日常生活中的文化象征时，他们也开始对列维－斯特劳斯的文化结构的整体主义模式感到不满。在他的有关图腾崇拜和社会阶级的模式中，或在他对神话的分析中，列维－斯特劳斯假设文化有一种像集体意识一样的独立存在。每个处身“原始文化”中的人在成长的过程中学习着完全相同的符号等式，因为这是集体从外部赋予他们的，并且人在集体表述之外的个体反应是无力的。任何个人主义因素都必然会破坏这种集体理解，并破坏符号用于沟通的能力（Lévi-Strauss1966：66，见Chapter 3 上）。在互动主义中把文化生活解释为商榷意义的过程的倾向导致了后现代人类学的产生。

皮埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）对卡拜尔（Kabyle）的一个奥塞里亚（Alseria）的柏柏尔（Berber）社区进行田野工作，在此基础上，他于1972年写出了对结构主义文化理论的最早评论之一（Bourdieu 1977）。布尔迪厄对流行于20世纪70年代早期的结构人类学的若干方面进行了批判。人类学家作为一个外来者，似乎把理解一种异文化当作一种解码练习，在貌似奇特的习俗背后寻找相似的方式或感觉。人类学家就像在接收由敌方潜艇所发送的无线电信息一样，它虽然采用了密码，但如果密码被破译，所说的内容就可以像“在0800点浮出水面让特务登陆”那样明确地破解出来（见第三章）。人类学家以同样的方式把奇特的行为简化为礼物赠与、世仇、家族亲属制度等相似的类目。这些有意义的行为的表现与参与者所理解的社会活动的方式在多大程度上相匹配呢？

此外，人类学家的叙述明确地说明了文化的结构，而那些处身其内的人则糊里糊涂地接受文化结构的假定。这区别就像是从说明了语法的规则以及规则与不规则动词的形式的课本上学外语和以听人说的方式来学习的区别一样。在后一种情况下，系统地陈述我们所依赖的内在规则是十分困难的，如果不是完全不可能的话，那么就除非受过专门的训练。在异文化中，人们有意义的行为仅能由他们自己通过他们的行为所根据的内在的、含糊的假定来理解。布尔迪厄把内在知识的主体称作惯习（habitus）（对比马林诺夫斯基的“日常生活中不可测度的方面”，第二章）。参与者有着布尔迪厄称为“实用地掌握”（practical mastery）的机智与恰当的行为。明确显示人们地位的复杂仪式尽管受人类学家的青睐，但却十分少见。对

人类学家来说，在他们的民族志中过多地着力于奇特的仪式是一种误导，他们应该集中于日常生活的隐含程序上。

作为文本的文化

如前所述，德里达和列维－斯特劳斯一样，认为民族志写作本质上具有压迫性，它盗用了异邦风俗并将其重新组合进我们自己的认知性对立体系中。如果德里达是正确的，那么甚至布尔迪厄试图从结构主义的束缚中挣脱的努力也将无济于事，因为他被迫从西方的角度出发解释卡拜尔的活动。

德里达提出：写作，而非言语，是语言的首要表现。他批评卢梭和索绪尔把写作当成次要的手段，视其为一种纯粹的言语表述。二者都为写作使人们以语音学方式进行阅读而弄错单词发音的倾向感到悲哀。德里达的论点部分来自于科学和文化本质上都是被描写的传统（Derrida 1976［1967］：27）。在这方面，德里达的观点与古迪（Goody）和翁（Ong）有类似之处，他们宣称知识的某些类型仅仅在有阅读与写作的传统中才可获得（Goody1977；1987；Ong 1982）。有关逐字地写作优越于言语的说法不能应用在口头文化上，但这不是德里达的主要观点。索绪尔承认科学与文学与写作之间存在某种特殊关系，而德里达并不希望去质疑“索绪尔所言的真实性”（Derrida 1976：39），这是一种具有讽刺意味的让步，因为索绪尔所言在事实上颇为可疑（见第三章）！

德里达妙笔生花，把写作重新定义为表示任何留下了轨迹或记载的语言表述（Derrida 1976：46－8）。据此，言语自身是一种“写作”形式，虽然从狭义上看，它与写作相比稍纵即逝。德里达否认意义存在于语言之外的观念。他赞同索绪尔的观念：意义产生于一种差异之链：声音或字符（能指）被区别开来，并且每一个都与有意义的或心理的建构相关。每种建构的意义依次取决于它在系统中的位置，而在系统中它又与其他建构彼此区分（见第三章）。在语言以外的“超越”的意义的缺失有两大后果。首先，差异之得以建立，依赖于语言的实践。一种语言不能仅仅存在一时，而是实践的结，可以通过这种实践探知对立符号的“轨迹”。其次，如果实践没有被施加外在强制力，意义将通过随机的语言性差异“剧本”不断地变迁（见 Derrida 1976：50－60）。当语言变迁时文本依然存留，但仅

能根据语言中的剧本目前的叙述来解读（Derrida 1976：102）。

格尔兹（Geertz 1988）以一种相似但不那么极端的方式提出：我们不能重返当地去检验一个民族志作者所描述的事件。特罗布里恩德的生活已然不复旧观，我们再也不能体验马林诺夫斯基当时的经历。因此我们必须把民族志作为文本阅读，并寻求在文本内使之能说服读者的是什么。如果所有的文化都是自我包容的价值与意义的系统，与我们，特罗布里恩德人，阿赞德人或努尔人纷纷经历的经验世界毫无干系，那么人类学家如何把异文化描述得如此美好？格尔兹声称这是通过修辞学，通过有说服力的写作风格。民族志是文学才能的训练而非可靠证据的铺陈。格尔兹举出几个著名的人类学家的写作对之进行文学批评，他说："这里的问题不是这些状况的真实性（Geertz 1988：64），而是他们如何使之令人信服"（Geertz 1988：64）。格尔兹试图对拉德克利夫－布朗的"使人疯狂的光辉"进行解构，以发现他如何欺骗我们以至于使我们觉得自己直接经历了努尔人或阿赞德人的世界？埃文思－普理查德因著作中没有引用参考书而臭名昭著。可是读者发觉了他对韦伯和孔德的引述，他们的虚荣心因为在一个其中每个人都分享同样的价值观与接受相同的权威的知识俱乐部中得到承认而得到了满足。鲜活的例证被极富技巧地选取与呈现出来，使人觉得似乎正舒适地坐着欣赏幻灯片展映，看着从田野中带来的奇异的片段。例如"那些不幸的乍得人永远在储藏室里躲避太阳，正当时，白蚁们最终从储藏室的支柱中啃咬了一条路出来"（Geertz 1988：64－5）。埃文思－普理查德以轻松而确定的口吻道出或是描绘通过漫长的草地冒险，或是面对敌人来复枪的炮火的窘困情景。读者就像一个战士跟随一个善于鼓舞人心的军官投入战斗一样不假思索地信服他。

格尔兹的书是以他在面对人类学所受的来自后现代的挑战有重要影响的"写文化会议"（"Writing Culture" Conference）的前一年所作的演讲为基础的。给会议投了稿的罗萨都（Rosaldo）发展了许多格尔兹的观点，并责备埃文思－普理查德把努尔文化描述成单一的/无时间的整体，而非一个现存的行动者谈论的突发现象。埃文思－普理查德把努尔人描绘成人类学原型的范例，一个骄傲但民主的游牧民族（Rosaldo 1986）。卡拉潘扎诺（Crapanzano）以同样的口吻指出格尔兹个人的写作在文学批评前又是何等脆弱（Crapanzano

1986：68－76）。

如果后现代主义者的宣言属实，一旦他把手稿送交印刷者的时候，他的文本的意义旋即面临着冒险。如果他的论点已经准确地传达给我们，随后它也将成为谬误。但泰勒（Tylor）在他发表在《写文化》（Writing Cultures）的文章中，通过引用其他经典来证明他的后现代民族志描述的合理性（Tylor 1986：132）。德里达同样宣布可以满怀信心地“解读”索绪尔：他把皮尔斯（Pierce）当作经典来引用。艾柯（Umberto Eco）注意到了这个富于讽刺意味的过程：“如果德里达假设自己的解释成立，他也应该假设皮尔斯的文本有一种特许的意义，可被离析，被承认，并被明确清晰地说明”（Eco 1990：35）。

希罗多德与塔西陀的作品已经受到彻底质疑，因为他们揭示了差异系统的建构，并因此使外在于作者的精神构造的事实描述失去效用。塔西陀的德文像平等主义一样被建构，受物质渴望所局限，简洁、并通常与塔西陀自己的文化价值相悖。西西里亚人的形象在希罗多德的叙述中被描述成埃及人的镜像。埃及人是最古老的人，而西西里亚人则被认为是最新的。埃及充斥着宏伟建筑，西西里亚的景观中则缺少城市、寺院甚至农业（见 Gould 1989：100－9 有关怀特海的评价和比较，Whitehead 1995）。同样也应该说，卢梭和霍布斯重启了一场经典争论，使有关“自然”或“原始”的人类状态的构造经历了一系列通过对任一小规模社会的经验主义观察而重获自由的改变。即使他们毫无疑问地依赖他们继承自 19 世纪的概念性的结构，但对功能主义者来说提出这样的主张也是不甚合理的。

德里达的意义理论严格地遵循着索绪尔主义，他认为代号的意义仅仅来自它在其他代号的系统中的位置。在否认语言代号对存在于语言之外的物体提供任何参考方面，德里达与索绪尔则存在一定区别。这是一种“词典”意义理论，词典仅就其他词，或同一词的早期意义来对词语下定义（换言之，这是“自我注释”）。这一系统是封闭的并且仅能自我参照。

为了理清德里达似是而非的宣言的根源，我应该指出：需要追寻两条不同的线索：在田野中的大多数人的理解与通过民族志文本所附随的信息。

作为戏剧或叙事的文化

文化的意义被建构的特性是勿庸置疑的。布尔迪厄提出，在任何时候，人们所做的互动活动的重要性取决于之前发生过什么，像德里达当作语言所提出的那样，有意义的行为是通过时间建构的。它有一个叙事的结构。我赠与你礼物，是因为在过去的一个特定的遥远的时间你曾赠与我礼物。接下去会发生什么仍不能确定：将会出现若干可能。惯习是一种即兴创作，而不是一系列预先裁决好的规则。人们能精确地估价这些价值观，因为它使他们能够根据喜好去解释一种模糊境地。这不是个体生物对文化生活的破坏，它是有意义的行为现实化的方式中不可或缺的部分。卡拜尔人说“一个没有敌人的男人等于一头驴子”（换言之他过度消极）。尽管这谚语对我们而言似是而非，卡拜尔人却把对一个人的荣誉的挑战看作“一个男人生活中的至高点”。这是作为一个有荣誉感的人实现自己潜力的机会（对比第二章概述过的萨拉卡萨尼的荣誉法则）。把社会生活当作一种固定的关系结构进行分析的人类学家可能遗漏这一维度。布尔迪厄所谓的通过活动建构意涵丰富的生活的概念和吉登斯的结构理论十分相似（见第四章）。吉登斯把注意力集中于用法反馈于一种文化系统的结构的过程。索绪尔以一种涂尔干所没有的，通过从系统引导出的“作出选择”的概念方式承认能动性（agency），但索绪尔仍然首先把个体看作一个独立于他们存在的系统的使用者，而不是通过用法而存在的系统的修改者与具体表现者。无论如何，对布尔迪厄和吉登斯而言，这是一项在现存的与新的用法之间不间断的相互作用或讨论。

“邦迪”（Band Aid）这一表述的意义的变化可以被作为很好的例证。邦迪是一个大公司的商标，该公司大规模制造小帖膏药用于保护愈合中的割伤与擦伤。若干年前，用“一个邦迪来解决”这一说法来蔑称对一个问题不适当的和短期的反应。当流行音乐人鲍勃·杰道夫（Bob Geldof）提出通过邀请乐队在英美举办慈善音乐会来带动募捐钱财帮助缓解第三世界的饥馑的主张时，他称该创举为“乐队的帮助”（Band Aid）。杰道夫的邦迪迅速获得了成功，这一说法的新涵义也被传开了。这与德里达的“自由参与”（free play）理论并无不同，该理论认为单词通过把自己置于与先前的惯用法对立

用法上从而取得目前的意义。每一种习俗都留下了“规迹”，并适时地，被连续不断的意义转换所根除。

维克多·特纳也提出了相似的、但在一个重要方面与布尔迪厄不同的观点。特纳采纳了哲学家舒茨和狄尔泰（Dilthey）的 Erlebnisse 或“生命通过”概念，其中把作为目前的问题呈现意义的生活与过去广为人知的文化相联系（Turner 1990）。无论如何，对特纳而言最有创造性的空间不是日常的路线，而是处于社会生活的边缘，存在于游戏和玩笑中。艺术与生活都通过反复的展演而彼此了解与相互变换。“识阀”时刻，像范·吉内普在初入礼（initiation rites）方面所确认的那样，在转换人们的知觉或社会生活方面突出地相契合。在同样地脉络上，可以指出的是：神话的表现和艺术作品的创造和生产是艺术家与说故事者宣告其对文化事件的解释的时刻。这是当利用在万米（Bwami）篮中的对象所提供的模糊可能性来对新加入者进行评论或嘲弄时，列加的礼仪专家所做的事情（见第三章）。齐琳·纳拉扬（Kirin Narayan）为这种创造过程提供了很好的范例，她描述了一个印第安教师如何通过与听众中的倾听者确定故事的特点来赋予传统的故事新的特点（Narayan 1993）。另一个更为极端的实例发生在纳立特津（Narritjin）和其他在北部澳大利亚的雍古艺术家重新商讨他们的艺术的内容与展示方式，试图借此对一个欧洲—澳大利亚观众解释他们对土地的价值观与不解之缘（Murphy 1991）。人类学者们在民族志写作中发展理论观点时所依据的过程似乎具有可比性。

在被研究的社区中，人们可能对事件的解释表示异议。如果人们对一个简单的手势或一个精致的仪式的意义达成共识，我们应该试着去揭示这种共识如何达成，而非视为理所当然，把它当成一个“集体意识”产物。斯蒂芬·泰勒把对这种过程的描述视为后现代民族志的特有特色：“后现代民族志试图重新文本性地再创这种诗意地和礼仪展示的螺旋状物……使之作为一种票选的故事……令它的参加者无法对一个框架性故事的形式或所包含的综合体做最后置词”（Tylor 1986：126）。

作为表演的文化

如果“写作”可以被呈现，随着德里达作为语言表达的初级形

式，那么人类学的田野工作可以被解释为一种文本解读的练习。后现代人类学曾经宣布理应如此（Geertz 1973b：443－5，Crapanzano 1986：51）。我相信他们的态度掩盖了一个重要的区别：田野工作者并非在研究过去所建构的文本而是研究着现存的表演（performance），形成于根据沃夫所说的霍皮语称为“正在显现的”的时刻。“田野工作经验本身（不像它在文本中所表现的那样）是一种清晰的双行道（Ganesh 1993：139）。田野工作的过程不应该和民族志描述的产物混淆”。

舒茨提出每一社区都参与一种独特的“经验世界”（Schutz 1972：136）。尽管我们被我们过去的经验分歧，即我们所参与的“经验世界”所隔离，但听者却置身于演讲者意味深长的讲述现场，而且对此作出了反应。另一方面，如果我们阅读一本书，解释将使人如同身临其境；“读者回味着作者选择的词汇，就像那选择是经由他的视野而做出的”（Schutz 1972：134）。德里达试图否认这一区别，他的做法是将写作重新定义为任何将语言和非中介性知觉的兑现相分隔开的东西（Derrida 1976：24）。然而，利科（Ricoeur）表明，有价值的区别实际上是存在的（Ricoeur 1979）。利科提出：就如它们所进行的那样，社会互动是一种在其中参与者一定程度上能接近彼此稍纵即逝的主观意向的表演。如果听者反应不恰当，讲述者可以尝试再次征服他们的主观意向。在澳大利亚中部的田野工作中的两个事例可以为此作例证。在岩昆恰恰拉的词汇中，punganyi可以解释成“打击”或“杀”。和许多英语单词一样，非主流的意义只能凭直觉在接触中感知。当岩昆恰恰拉人用英语交谈时，他们通常把 punganyi 翻译成“杀”。有一次我和一个岩昆恰恰拉朋友聊天，突然他发现他的爱犬正试图偷吊在树上的肉。“杀了那狗！”他大吼。我该立刻想到一旦我误解这指示的后果！在另一场合，同一个人和他的狗爬上我的四轮车启程通过灌木丛去旅行。我们曾经学习过 kapi palya 是按“好的”（可饮用的）水来翻译的，并且熟悉岩昆恰恰拉语中对职责的认可：uwa，palya（意即：“是的，好的”）。我的妻子罗茨（Roz）轻轻拍拍狗的头并说道：“papa palya”。帕迪·乌鲁鲁（Paddy Uluru）撅起嘴唇并纠正她：“papa wiru（可爱的狗）；papa palya 没有牙齿。”因此我们凭直觉意识到，palya 的意义更接近“甜蜜的”而非“好的”。德里达把语言看作自我参照的、

在其中单词仅以其他单词为参照来下定义的系统。在田野工作期间，无论如何，我们在一个对人们有意义，并且他们能够指出这种意义的环境中与他们进行互动。单词被用来作为事实例证的参考。语言用于做实践性的事（参见 Sarup 1989：59，61）。当有人说："那男人是我父亲"（但系谱表明他是我们所谓的舅舅），或当他们说："Mangu 造成谷仓倒塌"时，事实上，我们以及我们所做的工作仅能根据我们所理解的意义来看待那个男人和倒塌的谷仓，而且那一时刻那个男人和谷仓自己处于桥的两端，否则它们仍处于各自封闭的世界。口语单词在含义和参照之间走钢丝。卡里瑟尔斯（Carrithers）曾经提出，人类感情提供了相似的桥头堡。我们可以分辨出一个蒂科皮亚人是在生气或悲伤，尽管他情感的原因就蒂科皮亚文化建构而言是特别的（Carrithers 1992）。

奎因（Quine）推测了"观察句"和"理论句"之间的区别（Quine 1960：17）。和弗雷克对萨伯纳姆疾病种类的研究相似（第三章），许多民族生物学研究已经以观察句所提供的基础接近文化，产生动物、植物种类以及生态地区的固有名称的清单（例如 Williams and Baines 1993；Reind et al 1993）。然而，Puttam 质疑奎因的区分的完整性（Puttam 1995：17，61）。在实践中甚至像兔子那样的物体都要放到知识体系内去理解（Barker et al，1993）。曾经有一次我们沿着澳大利亚的灌木丛路行驶时，看到两只袋鼠沿路跳蹦。在车上的一个岩昆恰恰拉女孩跳着脚大叫（用英语）："妈咪，看！肉！"（岩昆恰恰拉语的 Kuka 可以被翻译为狩猎动物或肉）。在另一场合中，当一些岩昆恰恰拉男人在打兔子的时候，我们遇到了一只没有逃开却屡打不中的兔子，经过反复尝试，一个人说："让它去吧，可能是摩奴"，然后我们就回到了车上。类似的事件使我推断：摩奴是一种邪恶代理，可以通过人或动物来传达。Puttam 提出奎因做的区分的问题是一个"bosorkanyok"一类的术语可以同样确切地解释为"鼻子上长疣子的丑陋老女人"或"女巫"。后者埋藏在一种"存在理论"中，前者则明显不同。我提议像女巫这样的术语可以通过描述物体与事件的联系方式来解释清楚。"摩奴使动物行为表现异于平常"；"'女巫'通过像白光一样在夜间游荡而使人们生病"。面对田野中的类似陈述，我们意识到人们在指示物之间的逻辑联系可能存在差异。然而，如果冥冥中经验注定了表达方式，我们

仅能在我们自身的文化中建构其最佳匹配——翻译得不完整是不可避免的。人类学的两难的关键在于，像“女巫”或“邪恶代理”这类术语的贴切性（为何不是魔鬼）？

没有象牙塔：写作的政治

“制造”（fabrication）一词有两种意义。钢盒与建筑是制造出来的，但同时它也表示虚假供词。相似的两可话语在民族志的观点上被作为虚构运用，与写作文化相结合（Clifford and Marcus 1986）。投稿者运用德里达的理论挑战民族志文本的透明度，强调民族志作者对各种各样文学风格的使用，以提出民族志是写作者建构出来的东西。

通过将其重新定义成一种虚构形式，事实性民族志的表面自然性遭到了有效的质疑，就像德里达通过重新把言语定义为一种写作形式来质疑言语表面的透明度一样。两种再形成都突出了表面自然的种类（言语，描述）出乎意料的特性，但是使它们对立的代价却是引入了似乎出于人为的术语的不恰当性质（写作、小说）。如艾柯所言：“德里达——为了着重强调不明显的事实——而忽视了没有人能理直气壮地保持沉默的显而易见的事实”（Eco 1990：36）。一旦开始民族志写作，在田野中为解释意义而产生的彼此容纳的过程也即告结束，但人们的描述则将继续存在。

格尔兹是最先提出有关民族志是虚构的观点的，他曾经提及他自己作品中建构柏柏尔酋长，犹太商人和法国士兵在摩洛哥的行动导向（actor-oriented）与建构 19 世纪法国乡下生活的小说相去不远（Geertz 1973a：15）。相反地，我认为通过视民族志为自我参照的系统，格尔兹掩饰了包法利夫人（Madame Bovary）展现出的法国乡下文化的假设轨道与在格尔兹自己的案例研究中的真实（虽然是被修正的）轨道的特性的决定性差异。克利夫德通过重新利用将艺术视为有用的工艺品的形成的定义来证实把人类学视为虚构的概念（Clifford 1986：6），然而他承认：“我们不能像我们谈及狄更斯崇拜者或福楼拜主义者的世界那样自由地把萨摩亚称为“米德主义”，或把蒂科皮亚称之为一种“弗思主义”文化（Clifford 1986：13）。与奥利弗·退斯特和费根不同，萨摩亚人和蒂科皮亚人在有关他们的

作品外独立地存在，并且民族志也参照了他们的存在。

福柯为分享着公共“话语”的认识者社区的存在而进行论证，他坚信，当这样的话语激烈地影响着我们谈论世界的方式时，它们仍然能被视为对存在于该话语之外的事物形成参照（Foucault 1972 [1969]）。福柯因此将自己置于完全的相对性和绝对的客观性之间。按福柯的预计，每条纪律都是由一种特定的写作方式（或讲话方式）所刻画的。在微积分文本的主体内，一个数学家无法描述在他准备离开房间的时候如何突然浮现一个想法，因为像“两个质量都与第三者质量相等，那么它们的质量彼此相等”这样的表达被坚持认为是与数学家的写作环境毫不相干。这是一种数学话语的假设。像自然科学、精神病学与经济学等的纪律各自承认特定的话语发生的“对象”：自然选择，疯癫或市场。对福柯而言，与奎因不同，没有纯粹的“观察句”存在。一种话语的规则决定使这些“物体”有意义的陈述，以及什么样的陈述被认为是不相干的，边缘的或非科学的。福柯的兴趣在于这些规则如何引发争论。例如，一个人可能指出自由市场的话语使消费者选择一种“对象”的方式，但是在谈及“消费者的选择权”时，则通过拒绝承认其合理性而忽视生产方式所有权不平衡的影响。福柯承认话语以外的因素可以塑造它。这样的因素包括话语在政治斗争和政府决策中的角色，以及那些宣布拥有使用话语的独占性权力的人们对话语的侵吞。这些外在的关系界定了一个若干种可能的话语可在其中施行的文化空间，福柯本身并非对研究这样的“空间”感兴趣，因为这可能通过使它们成为其他东西的“一种标志”（意即：参照）而“中立”了一种话语的内部关系。发现术语：神经病的所指成为可能“这样一种指示物的历史毫无疑问是可能的”（Foucault 1972：47），这是使福柯比德里达更不致成为极端后现代主义者的原因，但对指示物的观察不能解释在某一时间为何医药的专门技术可以像宣布有罪一样宣布其对疯癫作出诊断的权威性。

高布瑞克（Gombrich）对艺术品的幻想与风格的分析使福柯其后所提的许多观点都和写作话语有关，而且强调表达性艺术的参照质量。Gombrich 提出除非曾经学过如何分类并把它放置在它自身的文体传统内，否则试图解释艺术家的主旨的尝试毫无意义（Gombrich 1960：63）。高布瑞克的风格的概念与福柯的话语概念相

当符合。对高布瑞克而言，一幅“正确”的油画并不是一个对视觉经验可信的记录，而是对一个相关模型的可信的建构（Gombrich 1960：78）；福柯做了相似的表述：“话语并非是一种单词与物体的纯粹的交叉点，而是一种系统地形成它所说的物体的实践”（Foucault 1972：49）。然而，无论如何，福柯把“指示物的历史”引向了另一个方向（Foucault 1972：47），高布瑞克则对艺术家如何解决“从可视世界进入我们的信息有惊人庞大的数量，而艺术家的媒介则不可避免地因受到局限而显得粗糙”的困境感兴趣（Gombrich 1960：182）。他断言这不是一个简单的试图尽可能多地提供视觉信息的问题，而是表示风格是被设计出来传送有关世界的特定信息的：“说到一幅画正确地表现了提沃利（Tivoli）……意即那些理解了该符号的人从该图画中不致获得错误的信息”（Gombrich 1960：78，his emphasis）。一个作者将不会因为使用某种风格而比艺术家受到更多责难。就像一种艺术风格倾向于将视觉感知的无数的细节减低到常规的形式那样，所以写作风格倾向于将经验的丰足降低到类目性的差异上。问题：“这是否是对努尔人的正确观点？”和“这是否是对提沃利的正确观点？”保持着相同的有效性，并且仅仅能由努尔人自己根据参照来回答。

无论如何，鉴于所有的风格都是为同一目的进行选择，质疑作者的目标的可靠性就是正当的。如果理论、政策与情感传递了知识，它们应该被明确化。后现代主义批评家所确切认定的“骗局”是为了使自己的风格看上去“自然”。如果自然主义是不可能的，作者就应使他或她的风格表面化，就像后现代艺术家使画呈现在画布上，而不是试图通过画布到超越画布的世界去诱惑眼睛。

埃文思－普理查德在《努尔人》中的写作风格受到了拉德克利夫－布朗的结构功能主义理论的引导。拉德克利夫－布朗主张：“汤姆、迪克与哈利的实际关系应该在我们的田野笔记中下降……但我们为学术目的所需要的是一种对其结构形式的叙述”（Radcliff-Brown 1952：192）。拉德克利夫－布朗采取这一方法的原因在第二章中已经略述轮廓。他们解释了埃文思－普理查德的人类学民族志风格因何不给在马林诺夫斯基与弗思的民族志特色中活跃的案例研究提供一席之地。罗萨都承认：“埃文思－普理查德的学术知识客体是社会结构而非历史偶然性与政治行为”（Rosaldo 1986：93）。经典民族志

试图把作者与他（她）所描写的人彼此分离，并把人类学主观经验与“文本的客观参照”相隔离。后现代主义民族志把人类学家重新放入民族志描述中，将他们“安置”于自己的文本。这是一种民族志的不同风格，并且注意力也可以有效放置在文体技巧的使用上，恰如卡拉潘扎诺通过卡特林（Catlin）、歌德（Goethe）与格尔兹在他的文本分析中所做的那样（Crapanzano 1986）。社会生态学通过集中关注直接参与交易中的参与者的代价与获益来要求一种比马克思主义所做的对社会生活更细致入微的叙述，其代价却是对马克思所强调的在生产资料控制方面的变化结果长期搁置。

结　论

林奈相信物种在被上帝创造出来以后几乎就一成不变迁。没有比在规定的“类型”里的土地与气候的影响的证据更为明显的物种变化了。达尔文自然选择理论重新集中了科学家在人口变化方面的注意力。变化目前为导向新的物种起源的几乎难以察觉的缓慢过程提供了重要证据。可以说这两种理论决定了不同的写作风格，但每一个在生物科学中都保持有效。社会科学中的理论以同样的方式要求一种适合他们取用在社会生活的复杂性的特殊视角上的写作风格，并且对分析者而言可能适用的理论不止一个。有时候一个理论能给那些已根据早期的理论研究过的旧时的现象提供更为细节化的眼光。社会生态学和马克思主义都延伸了功能主义所提供的视角，而解释社会学则提供了比结构主义用于建构意义的过程更为细致入微的理解。在其他时候，理论就像结构主义与社会生态学的案例那样引起了彼此冲突的结论。

然而仅把林奈主义的方法当作一种政治权力的运用加以抛弃似乎并不适合，它有一种不可避免的政治尺度。他的分类作为一种及时研究任何时刻的生物变化的方式依旧毫无价值，但人类人口是一种指定“类型”的观点仍然为种族主义做着旁证。功能主义或社会生态学上可以作出同样的区别。任何对实践运用有益处的理论都将有政治牵连，并且我们必须对选择使用特定理论的实践结果有所知觉。

在给写作文化的投稿中，斯蒂芬·泰勒宣布，科学试图不通过

概念来表现“感知”，但已经宣告失败，因为这样一个目标是难以达到的（Tylor 1986：123）。泰勒对德里达的附和是提出写作仅仅能自我参照（Tylor 1986：138－9）。泰勒得出结论：后现代民族志可以采取任何形式，因为“每种尝试都将不完整”（Tylor 1986：136）。这是一种绝望的忠告。它并没有对理论除了政治观念外毫无必要的观点加以附和（见 Layton 1989b）。在描画通过理论引起集中关注的物质和对客观世界进行参照的理论时，可以运用不同的风格。像卡里瑟尔斯曾经指出的那样，后现代主义者对科学依赖于它如何被操作的一种贫乏的概念进行了集中攻击（Carrithers 1992：152－4）。甚至启蒙时代的杰出典范也察觉到我们对世界的感知是以我们的理论为媒介的。理查德·沃特森（Richard Watson）曾经表明：17 世纪的科学家也把他们的实验结果视为“暂时性的知识”，并与坚信“不可能得知对世界的表述和解释是否正确，或甚至究竟是否有一个在感官印象与想象之外存在的世界”的怀疑论者就科学的方法展开争论（Watson 1991：275；cf. Gower1997）。沃特森提出一个人只需要密切地关注使用科学实践的结果就能看到它已经越来越行之有效。当在这里对后现代的批评作了部分回应的时候，它没有对我们如何决定这一做出这种裁决的标准的问题作出定位。

对固有观点的人类学翻译也面临同样的问题。如果经验决定陈述，彻底的翻译就不可能存在。人类学家所能做到的最好的程度是使固有观点尽可能地与他或她的文化构造保持尽可能的一致。这就是为什么马林诺夫斯基仍然将库拉的价值与王冠上的珠宝以及与体育运动的奖品相提并论，尽管三者之间干系甚微。但为什么人类学家选择某一种而不是另一种翻译呢？民族志通常是由强势者描写弱势者，并且翻译的实践能带来权力。当人类学家选择如何表达其他文化的意义与理性时，他（她）就使用着这种权力。如果奎因所谓的：“经验不足以决定可供选择的不计其数的理论何为正确”这一主张是对的，那么我们偏爱一条理论胜于其他的基础何在呢？

信仰巫术并没有妨碍阿赞德人发现要成功制陶罐就必须防止在黏土中藏有石头或气泡的道理。阿赞德人至少利用了两条有因果关系的理论，使他们能为究竟是手艺不精或是巫术引起连续的烧窑中的系列破损而争论。在田野工作期间，埃文思－普理查德发现假定巫术的存在并根据它来组织日常生活十分便利。当他开始他的民族

志写作时，他所遇到的问题是阿赞德“巫术”解释了埃文思－普理查德的科学的亚文化群中的成员看作坏运气的（东西）。他因此选择根据一个不足信的，历史性地被安置的因果关系理论对它进行翻译。回溯埃文思－普理查德的翻译，其中的政治尺度显而易见。如果他曾把“巫医的降灵神会”翻译作精神疗法，我们对阿赞德人的评估将会有所不同。

现在弱者已经发出了他们自己的声音，此处为人类学家翻译文化的实践作辨白的是什么（Clifford 1986，8－10）？阿赞德人如何写出一种可兹比较的人类学？他们能否根据对巫术的认识能力评估一个社会的发展程度？沃斯（Worth）和阿黛尔（Adair）关于拿瓦侯电影摄制者的著作提供了拿瓦侯人如何把自己的民族志叙述写得出人意表（Worth and Adair 1972）。海利·雷诺（Herry Reynolds）已重构了本土澳大利亚人对他们所遇到的第一批欧洲殖民者的方式的解释。雷诺说明了他们如何意外地发现殖民者贮存大量的烟草和牲畜等这些在随后的几天里他们所不可能用到的东西（Reynolds 1982：68）。惊人的贪婪与吝啬阻止了他们分发这些食物，所以殖民者怎么能够进入本土居民的社会关系呢？雷诺引用了一个案例：某一土著群体杀了一头小公牛并把肾脏最好的部分给了受惊的白人物主，并说：“他们不像那些白人自己——贪婪”。土著男人把女性看作一种重要的政治资源：在婚姻中给出妇女可能是世俗权力的首要来源（Reynolds 1982：70）。白人拓荒者是一个被剥夺了白人女性的领域，往往拥有被提供土著女性的有利条件，然而他们没有意识到土著们这样做是向他们提供进入互惠责任网络的机会，反而把它建构成一种市场交易：卖淫。根据记录，女人经常很快被驱逐，甚至没有得到之前所承诺的作为报偿的质量低劣的食物、衣物或斧子。当时，对这种行为的判断是根据所通行斯宾塞主义学术正统理论：本土澳大利亚人被证实是人类进化中一个较早阶段的幸存者，并且即使是一种优良人种也注定要面临灭亡，因此结论是：他们的思想愚昧无知，并且作为狩猎—采集者，对有关财产权力的概念一无所知。运用这种社会生态学理论确实提供了对土著社会的公正评价吗？

尽管斯宾塞的理论的政治牵连为对它进行质疑提供了足够的场地，但它现在看上去不甚令人满意则存在更深层的原因。当时间使人类学理论得以繁殖，我们可以看到每个理论如何带来不同的焦点，

并对我们的田野经验施加压力。从斯宾塞的时代发展起来的理论更彻底地质疑了我们自己有关人类自然的先前的推断，并给予了我们一个更为细腻的社会生活过程的视角。

人们逐渐能认识到：民族志或有关人的写作不可能不通过理论对我们选择所描述的事件，以及我们描述这些事件的风格进行引导。理论并非是中立的。它们总为某种目的而被选择，或为引起我们以及我们的读者注意，或为社会生活的某些方面，以及为对提出事件之间的因果联系。虽然我们的渴望可能简单地被当成尽我们所能完整描述社会生活，我们的写作却带有一个目的，即使在更广或更小程度上，从我们自己的时间与空间，我们自身的生活经验中滋生出来。我们应永不忘记我们所写的应该引导或证实他者在未来的活动。理论与政治有难解难分的密切关系。我们对理论在人类学中所扮演的角色理解越透彻，越能充分意识到它的危险性与它的有用性。

参考文献

Abegglan, J. C. and Shack, G. (eds.) 1985 *Kaisha, the Japanese corporation*, New York: Basic Books.

Ahern, E. M. 1982 'Rules in oracles and games', *Man*, NS, 17: 302–12.

Ahmed, A. S. 1976 *Millenium and charisma among Pathans*, London: Routledge.

Altman, J. C. 1987 *Hunter-gatherers today. An Aboriginal economy in north Australia*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

Altman, J. and Peterson, N. 1988 'Rights to Game and Rights to Cash among Contemporary Hunter-Gatherers', in T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn (eds.), *Hunters and gatherers: property, power and ideology*, Oxford: Berg, pp. 75–94.

Amadiume, I. 1993 'The mouth that spoke a falsehood will later speak the truth: going home to the field in Eastern Nigeria', in D. Bell, P. Caplan and W. J. Karim (eds.), *Gendered fields: women, men and ethnography*, London: Routledge, pp. 182–98.

Ardener, E. 1971 'Introductory essay: social anthropology and language', in E. Ardener (ed.), *Social anthropology and language*, London: Tavistock, pp. ix–cii.

Asad, T. 1972 'Market model, class-structure and consent', *Man*, 7: 74–94.

Asad, T. (ed.) 1973 *Anthropology and the Colonial encounter*, London: Ithaca Press.

Axelrod, R. 1990 *The evolution of co-operation*, Harmondsworth: Penguin (first published 1984, New York: Basic Books).

Baker, G. P and Hacker, P. M. S. 1980 *Wittgenstein: understanding and meaning*, Oxford: Blackwell.

Baker, L., Woenne-Green, S. and the Muṭitjulu community 1993 'Aṇangu

knowledge of vertebrates and the environment', in J. Reid, J. Kerle and S. Norton (eds.) 1993, *Uluru fauna: the distribution and abundance of vertebrate fauna of Uluru (Ayers Rock-Mount Olga) National Park*, pp. 79–132.

Balikci, A. 1970 *The Netsilik Eskimo*, New York: Garden City.

Barnard, A. 1989 'Nharo kinship in social and cosmological perspective: comparisons between southern African and Australian hunter-gatherers', *Mankind*, 19: 198–214.

Barnes, J. 1954 'Class and committee in a Norwegian island parish', *Human Relations*, 7: 39–58.

Barth, F. 1959a *Political leadership among Swat Pathans*, London: Athlone.

1959b 'Segmentary opposition and the theory of games', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89: 5–21.

1967a 'On the study of social change', *American Anthropologist*, 69: 661–9.

1967b 'Economic spheres in Darfur', in R. Firth (ed.), *Themes in economic anthropology*, London: Tavistock, pp. 149–74.

Barthes, R. 1967 *Elements of semiology*, trans. A. Lavers and C. Smith, London: Cape.

Bell, D. 1993 'Yes Virginia, there is a feminist ethnography: reflections from three Australian fields', in D. Bell, P. Caplan and W. J. Karim (eds.), *Gendered fields: women, men and ethnography*, London: Routledge, pp. 28–43.

Benedict, R. 1934 *Patterns of culture*, Boston: Houghton Mifflin.

Berger, P. L. and Luckmann, T. 1966 *The social construction of reality*, Harmondsworth: Penguin.

Berreman, G. 1968 'Is anthropology alive? Social responsibility in social anthropology', *Current Anthropology*, 9: 391–6.

1973 'The social responsibility of the anthropologist', in T. Weaver (ed.), *To see ourselves: anthropology and modern social issues*, Glenview: Scott Foresman, pp. 8–10.

Bertalanffy, L. von 1951 'Problems of general systems theory', *Human Biology*, 23: 301–12.

Biebuyck, D. 1973 *The Lega: art, initiation and moral philosophy*, Berkeley: University of California Press.

Binford, L. 1979 'Organisation and formation processes: looking at curated technologies', *Journal of Anthropological Research*, 35: 255–73.

Blau, P. 1964 *Exchange and power in social life*, New York: Wiley.

Bloch, M. 1983 *Marxism and anthropology: the history of a relationship*, Oxford: Clarendon.

Boas, F. 1887 'Museums of ethnology and their classification', *Science*, 9: 587–9.

1940a 'The limitations of the comparative method of anthropology', in F. Boas, *Race, language and culture*, New York: Macmillan, pp. 270–80.

1940b 'The study of geography', in F. Boas, *Race, language and culture*, New York: Macmillan, pp. 639–47.

1966 *Kwaliutl ethnography*, ed. H. Codere, Chicago: University of Chicago Press.

Bohannan, P. 1963 *Social Anthropology*, New York: Holt Rinehart.

Borgerhoff Mulder, M. 1987 'Adaptation and evolutionary approaches to anthropology', *Man*, NS, 22: 25–41.

Bourdieu, P. 1977 *Outline of a Theory of Practice*, trans. R. Nice, Cambridge: Cambridge University Press.

Briggs, J. L. 1970 *Never in anger: portrait of an eskimo family*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Brown, J. L. 1964 'The evolution of diversity in avian territorial systems', *Wilson Bulletin*, 76: 160–9.

Buckley, W. 1967 *Sociology and modern systems theory*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Burnham, P. 1979 'Spatial mobility and political centralisation in pastoral societies', in *Equipe Ecologique* (ed.), *Pastoral production and society*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 349–60.

Burrow, J. W. 1981 *A liberal descent: Victorian historians and the English past*, Cambridge: Cambridge University Press.

Campbell, J. K. 1964 *Honour, family and patronage*, London: Oxford University Press.

Caplan, P. 1993 'Socialism from above in Tanzania: the view from below', in C. Hann (ed.), *Socialism: Ideas, ideologies and local practice*, London: Routledge, pp. 77–91.

Carrithers, M. 1992 *Why humans have cultures: explaining anthropology and social diversity*, Oxford: Oxford University Press.

Cashdan, E. 1980 'Egalitarianism among hunters and gatherers', *American Anthropologist*, 82: 116–20.

1983 'Territoriality among human foragers: ecological models and an application to four bushman groups', *Current Anthropology*, 24: 47–66.

Chagnon, N. 1968 *Yanomamö, the fierce people*, New York: Holt, Rinehart and Winston.

1982 'Sociodemographic attributes of nepotism in tribal populations: man the rule-breaker', in King's College Sociobiology Group (eds.), *Current problems in sociobiology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 291–318.

Clark, R. C. 1979 *The Japanese company*, Tokyo: C. E. Tuttle.

Clifford, J. 1986 'Introduction', in J. Clifford and G. Marcus (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 1–26.

1988 *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature and art*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Crapanzano, V. 1986 'Hermes' dilemma: the masking of subversion in ethnographic description', in J. Clifford and G. E. Marcus (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 51–76.

D'Andrade, R. 1995 *The development of cognitive anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dawkins, R. 1980 'Good strategy or evolutionarily stable strategy?' in G. W. Barlow and J. Silverberg (eds.), *Socio-biology: beyond nature/nurture*, Boulder: Westview, pp. 331–67.

Derrida, J. 1976 *Of grammatology*, trans. G. C. Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

1978 *Writing and difference*, trans. A. Bass, London: Routledge.

Dinham, B. and Hines, C. 1983 *Agribusiness in Africa*, London: Earth Resources Research.

Douglas, M. 1966 *Purity and danger*, London: Routledge.

Douglas, M. and Isherwood, B. 1979 *The world of goods: towards an anthropology of consumption*, London: Alan Lane.

Drucker, P. and Heizer, R. F. 1967 *To make my name good: a re-examination of the southern Kwakiutl potlatch*, Berkeley: University of California Press.

Duffield, M. 1981 *Maiurno: capitalism and rural life in Sudan*, London: Ithica Press, Sudan Studies No. 5.

Dunbar, R. 1993 'Coevolution of neocortical size, group size and language in humans', *Behavioural and Brain Sciences Evolution*, 16: 681–735.

Durham, W. H. 1991 *Coevolution: genes culture and human diversity*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Durkheim, E. 1915 *The elementary forms of the religious life*, trans. J. W. Swain, London: Unwin.

1933 *The division of labour in society*, trans. G. Simpson, London: Macmillan.

1938 *The rules of sociological method*, trans. S. A. Solovay and J. H. Mueller, London: Macmillan.

Durkheim, E. and Mauss, M. 1963 *Primitive classification*, trans. Rodney Needham, London: Cohen and West.

Dwyer, P. D. 1985 'A hunt in New Guinea: some difficulties for optimal foraging theory', *Man*, 20: 243–53.

Dyson-Hudson, R. and Smith, E. A. 1978 'Human territoriality: an ecological reassessment', *American Anthropologist*, 80: 21–41.

Eco, U. 1990 *The limits of interpretation*, Bloomington: Indiana University Press.

Elliott, C. M. 1974 'Agriculture and economic development in Africa: theory and experience 1880–1914', in E. L. Jones and S. J. Woolf (eds.), *Agrarian change and economic development: the historical problems*, London: Methuen, pp. 123–50.

Endicott, K. 1979 *Batek negrito religion: the world view and rituals of a hunting and gathering people*, Oxford: Clarendon.

1988 'Property, power and conflict among the Batek of Malaysia', in T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn (eds.), *Hunters and gatherers: property, power and ideology*, London: Berg, pp.110–27.

Epstein, A. L. 1958 *Politics in an urban African community*, Manchester: Manchester University Press, for the Rhodes-Livingstone Institute.

Erasmus, C. J. 1955 'Culture, structure and process: the occurrence and disappearance of reciprocal farm labour', *Southwestern Journal of Anthropology*, 12: 444–69.

Evans-Pritchard, E. E. 1940a *The Nuer*, Oxford: Clarendon.

1940b 'The Nuer of the southern Sudan', in M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African political systems*, pp 272–96.

1950a 'Kinship and the local community among the Nuer', in A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.), *African systems of kinship and marriage*, pp. 360–91.

1950b 'Anthropology and history', *Man*, 1950: 118–24.

1951 *Kinship and marriage among the Nuer*, Oxford: Clarendon.

1976 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford: Clarendon.

Feit, H. 1983 'Negotiating recognition of aboriginal rights: history, strategies and reactions to the James Bay and Northern Quebec agreement', in N. Peterson and M. Langton (eds.), *Aborigines, land and land rights*, Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, pp. 416–38.

Fichter, J. H. 1957 *Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.

Firth, R. 1929 *Primitive economics of the New Zealand Maori*, London: Routledge.

1936 *We, the Tikopea: a sociological study of kinship in primitive Polynesia*, London: Unwin.

1939 *Primitive Polynesian economy*, London: Routledge.

1954 'Social organisation and social change', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 84: 1–20.

1955 'Some principles of social organisation', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 85: 1–18.

Fortes, M. 1940 'The political system of the Tallensi of the northern territories of the Gold Coast', in M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African political systems*, pp. 239–71.

1945 *The dynamics of clanship among the Tallensi*, London: Oxford University Press for the International African Institute.

1949a 'Time and the social structure: an Ashanti case study', in M. Fortes (ed.), *Social structure: studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Oxford: Clarendon, reprinted in M. Fortes, 1970, *Time and the social structure, and other essays*, London: Athlone, pp. 1–32.

1949b *The web of kinship among the Tallensi*, London: Oxford University Press for the International African Institute.

1950 'Kinship and marriage among the Ashanti', in A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.), *African systems of kinship and marriage*, pp. 252–84.

Fortes, M. and E. E. Evans-Pritchard (eds.) 1940 *African political systems*, London: Oxford University Press for the International African Institute.

Foucault, M. 1972 *The archaeology of knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith, London: Tavistock.

Fox, R. G. 1971 *Kin, clan, raja and rule*, Berkeley: University of California Press.

Frake, C. O. 1961 'The diagnosis of disease among the Subanam of Mindanao', *American Anthropologist*, 63: 113–32.

Friedman, J. 1975 'Tribes, states and transformations', in M. Bloch (ed.), *Marxist Analyses and social anthropology*, London: Malaby, pp. 161–202.

Ganesh, K. 1993 'Breaching the wall of difference: fieldwork and a personal journey to Srivaikuntam, Tamil Nadu', in D. Bell, P. Caplan and W. J. Karim (eds.), *Gendered fields: women, men and ethnography*, London: Routledge, pp. 128–42.

Garfield, V. and Wingert, P. S. 1966 *The Tsimshian Indians and their arts*, Seattle: University of Washington Press.

Geertz, C. 1973a 'Thick description: towards an interpretive theory of culture', in C. Geertz, *The interpretation of culture*, London: Hutchinson, pp. 3–30.

1973b 'Deep play: notes on the Balinese cockfight', in C. Geertz, *The interpretation of culture*, London: Hutchinson, pp. 412–53.

1988 *Works and lives: the anthropologist as author*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Gennep, A. van 1960 *The rites of passage*, trans. M. B. Vizedom and G. L. Caffee, London: Routledge.

Giddens, A. 1979 *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*, London: Macmillan.

Glickman, M. 1971 'Kinship and credit among the Nuer', *Africa*, 41: 306–19.

Gluckman, M. 1955 *The judicial process among the Barotze of northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.

1970 *Custom and conflict in Africa*, Oxford: Blackwell.

Godelier, M. 1972 *Rationality and irrationality in economics*, trans. Brian Pearce, New York: Monthly Review Press.

1974 'On the definition of a social formation: the example of the Incas', *Critique of Anthropology*, 1: 63–73.

1975 'Modes of production, kinship and demographic structures', in M. Bloch (ed.), *Marxist analyses and social anthropology*, London: Malaby, pp. 3–27.

1977 *Perspectives in Marxist anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Goldschmidt, W. 1979, 'A general model for pastoral social systems', in *Equipe Ecologique* (ed.), *Pastoral production and society*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15–28.

Gombrich, E. 1960 *Art and illusion*, London: Phaidon.

Goodenough, W. H. 1965 'Rethinking "status" and "role": toward a general model of the cultural organisation of social relationships', in M. Banton (ed.), *The relevance of models for social anthropology*, London: Tavistock.

Goody, J. 1977 *The domestication of the savage mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

1983 *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

1987 *The interface between the oral and the written*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gould, J. 1989 *Herodotus*, London: Weidenfeld and Nicolson.

Gower, B. 1997 *Scientific method: an historical and philosophical introduction*, London: Routledge.

Grillo, R. 1985 'Applied anthropology in the 1980s: retrospect and prospect', in R. Grillo and A. Rew (eds.), *Social anthropology and development policy*, London: Tavistock, pp. 1–36.

1991 'Paper presented at the 1991 conference of the Association of Social Anthropologists'. A revised version is published as Grillo 1993.

1993 'The construct of "Africa" in "African Socialism"', in C. Hann (ed.), *Socialism: ideals, ideologies and local practices*, London: Routledge, pp. 59–76.

Hames, R. B. and Vickers, W. 1982 'Optimal diet breadth theory as a model to explain variability in Amazonian hunting', *American Ethnologist*, 9: 359–78.

Hamilton, W. D. 1964 'The evolution of social behaviour', *Journal of Theoretical Biology*, 12: 1–52.

Harako, R. 1981 'The cultural ecology of hunting behaviour among Mbuti pygmies', in R. V. O. Harding and G. Teleki (eds.), *Omnivorous primates: gathering and hunting in human evolution*, New York: Columbia University Press, pp. 499–555.

Harris, M. 1979 *Cultural materialism: the struggle for a science of culture*, New York: Random House.

Hart, C. W. W. and Pilling, A. 1966 *The Tiwi of north Australia*, New York: Holt, Rinehart and Winston.

Hawkes, K., Hill, K. and O'Connell, J. F. 1982 'Why hunters gather: optimal foraging and the Ache of eastern Paraguay', *American Ethnologist*, 9: 379–98.

Hedeager, L. 1992 *Iron Age societies: from tribe to state in northern Europe, 500BC to AD700*, Oxford: Blackwell.

Herodotus 1954 *The Histories*, trans. A. de Selincourt, Harmondsworth: Penguin.

Hertz, R. 1960 *The pre-eminence of the right hand*, trans. R. and C. Needham, London: Cohen and West.

Hill, C. 1958 *Puritanism and revolution*, London: Secker and Warburg.

Hobbes, T. 1970 *Leviathan, or the matter, form, and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil*, London: Dent.

Hobsbawm, E. J. 1964, 'Introduction', in K. Marx, *Pre-capitalist economic formations*, pp. 9–65.

Hymes, D. 1974 'The uses of anthropology: critical, political, personal', in D. Hymes (ed.), *Reinventing anthropology*, New York: Random House, pp. 3–79.

Irons, W. 1979 'Investment and primary social dyads', in N. Chagnon and W. Irons (eds.), *Evolutionary biology and human social behaviour*, North Scituate, Mass.: Duxbury, pp. 181–213.

Jakobson, R. and Halle, M. 1956 *Fundamentals of language*, 'S-Gravenhage: Mouton.

Jones, R. 1980 'Hunters in the Australian coastal savanna', in D. R. Harris (ed.), *Human ecology in Savanna environments*, London: Academic Press, pp. 107–46.

Jones, R. and Meehan, B. 1989 'Plant foods of the Gidjingali: ethnographic and archaeological perspectives from northern Australia on tuber and seed exploitation', in D. Harris and G. Hillman (eds.), *Foraging and farming: the evolution of plant exploitation*, London: Unwin, pp. 120–35.

Kaberry, P. 1957 'Myth and ritual: some recent theories', *Bulletin of the Institute of Classical Studies, University of London*, 4: 42–54.

Kaplan, H. and Hill, K. 1985 'Food sharing among Ache foragers: tests of explanatory hypotheses', *Current Anthropology*, 26: 223–46.

Keen, I. 1982 'How some Murngin men marry ten wives', *Man*, 17: 620–42.

1994 *Knowledge and secrecy in an Aboriginal religion*, Oxford: Clarendon.

Kenyatta, J. 1968 *Suffering without bitterness*, Nairobi: East African Publishing House.

Krebs, J. R. and Davis, N. B. 1984 *Behavioural ecology: an evolutionary approach*, second edition, Oxford: Blackwell.

Kuper, A. 1983 *Anthropology and anthropologists: the modern British School*, London: Routledge.

1988 *The invention of primitive society: transformations of an illusion*, second edition, London: Routledge.

Lawrence, W. E. and Murdock, G. P. 1949 'Murngin social organisation', *American Anthropologist*, 51: 58–65.

Layton, R. 1986 'Political and territorial structures among hunter-gatherers', *Man*, 21: 18–33.

1989a 'Are sociobiology and social anthropology compatible? The significance of sociocultural resources in human evolution', in V. Standen and R. Foley (eds.), *Comparative socioecology: the behavioural ecology of mammals and man*, Oxford: Blackwell, pp. 433–55.

1989b 'Introduction', in R. Layton (ed.), *Conflict in the archaeology of living traditions*, London: Unwin, pp. 1–21.

Layton, R., Foley, R. and Williams, E. 1991 'The transition between hunting and gathering and the specialized husbandry of resources', *Current Anthropology*, 32: 255–74.

Leach, E. R. 1954 *Political systems of highland Burma*, London: Athlone.

1961a 'Rethinking anthropology', in E. R. Leach, *Rethinking anthropology*, London: Athlone, pp. 1–27.

1961b 'The structural implications of cross-cousin marriage', in E. R. Leach, *Rethinking anthropology*, London: Athlone, pp. 54–104.

1976 *Culture and communication: the logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lee, R.B. 1968 'What hunters do for a living, or How to make out on scarce resources', in R. B. Lee and I. DeVore (eds.), *Man the hunter*, Chicago: Aldine, pp. 30–48.

1979 *The !Kung San: men, women and work in a foraging society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lefébure, C. 1979 'Introduction', in Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (eds.), *Pastoral production and society*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–14.

Lévi-Strauss, C. 1952 'Social structure', in A. L. Kroeber (ed.), *Anthropology today*, Chicago: Chicago University Press, pp. 524–53.

1960 *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, ed. G. Charbonnier, Paris: Plon.

1963 *Structural anthropology*, trans. C. Jacobson and B. G. Schoepf, New York: Basic Books (since republished as *Structural anthropology I*).

1966 *The savage mind*, trans. anon., London: Weidenfeld and Nicolson.

1969 *The elementary structures of kinship*, trans. J. H. Bell and J. R. von Sturmer, London: Eyre and Spottiswoode.

1970 *The raw and the cooked: introduction to a science of mythology*, London: Cape.

1973 *From honey to ashes*, trans J. and D. Weightman, London: Cape.

Linton, R. 1936 *The study of man*, New York: Appleton-Century-Crofts.

Lounsbury, F. G. 1964 'A formal account of the Crow- and Omaha-type kinship terminologies', in W. H. Goodenough (ed.), *Explorations in cultural anthropology*, New York: McGraw-Hill, pp. 351–93.

Lukes, S. 1973 *Emile Durkheim, his life and work: a historical and critical study*, Harmondsworth: Penguin.

MacDougall, H. A. 1982 *Racial myth in English history*, London: University Press of New England.

Malinowski, B. 1922 *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London: Routledge.

1929 *The sexual life of savages*, London: Routledge.

1947 *Freedom and civilisation*, London: Unwin.

1954 *Magic, science and religion*, New York: Doubleday.

1967 *A diary in the strict sense of the term*, London: Routledge.

Marshall, L. 1976 'Sharing, talking and giving: relief of social tensions among the !Kung', in R. B. Lee and I. DeVore (eds.), *Kalahari hunter-gatherers: studies of the !Kung San and their neighbours*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 350–71.

Marx, K. 1930 *Capital (volume 1)*, trans. E. and C. Paul, London: Dent.

1964 *Pre-capitalist economic formations*, trans. J. Cohen, New York: International Publishers.

1971 *A contribution to the critique of political economy*, trans. S. W. Ryazanskaya, New York: International Publishers.

1973 *Grundrisse*, trans. M. Nickolaus, Harmondsworth: Penguin.

Marx, K. and Engels, F. 1967 *The communist manifesto*, trans. S. Moore, Harmondsworth: Penguin.

1970 *The German ideology (part one)*, trans. W. Lough, C. Dutt and C. P. Magill, London: Lawrence and Wishart.

Mauss, M. 1965 *The gift: forms and functions of exchange in archaic societies*, trans. I. Cunnison, London: Cohen and West.

Mayer, A. 1966 'The significance of quasi-groups in the study of complex societies', in M. Banton (ed.), *The social anthropology of complex societies*, London: Tavistock, pp. 97–122.

Maynard Smith, J. 1982 *Evolution and the theory of games*, Cambridge: Cambridge University Press.

McCarthy, F. and McArthur, M. 1960 'The food quest and the time factor in Aboriginal economic life', in C. P. Mountford (ed.), *Records of the Australian-American Scientific Expedition to Arnhem Land, vol. 2: anthropology and nutrition*, Melbourne: Melbourne University Press.

McLeod, M. 1981 'The Ashanti', London: British Museum Publications.

Mead, M. 1928 *Coming of age in Samoa*, London: Cape.

Meillassoux, C. 1964 *L'Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris: Mouton.

Moore, H. 1986 *Space, text and gender: an anthropological study of the Marakwet of Kenya*, Cambridge: Cambridge University Press.

Morphy, H. 1978 'Rights in paintings and rights in women: a consideration of the basic problems posed by the asymmetry of the Murngin system', *Mankind*, 11(3): 208–19.

1984 *Journey to the crocodile's nest*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

1991 *Ancestral connections: art and an Aboriginal system of knowledge*, Chicago: Chicago University Press.

Murphy, R. F. 1977 'Introduction: the anthropological theories of Julian H. Steward', in J. C. Steward and R. F. Murphy (eds.), *Evolution and ecology: essays on social transformation*, Urbana: University of Illinois Press, pp. 1–39.

Myers, F. 1986 'Always ask: resource use and land ownership among Pintupi Aborigines of the Australian Western Desert', in N. Williams and E. Hunn (eds.), *Resource managers: North American and Australian hunter-gatherers*, Canberra: Aboriginal Studies Press, pp. 173–96.

1988 'Burning the truck and holding the country: time and the negotiation of identity among Pintupi Aborigines', in T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn (eds.), *Hunters and gatherers: property, power and ideology*, Oxford: Berg, pp. 52–74.

Narayan, K. 1993 'On nose cutters, gurus and story tellers', in R. Rosaldo, S. Lavie and K. Narayan (eds.), *Creativity/Anthropology*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 30–53.

Needham, R. 1963 'Introduction', in E. Durkheim and M. Mauss, *Primitive Classification*, pp. vii–xlvii.

1974 *Remarks and inventions: skeptical essays about kinship*, London: Tavistock.

Neumann, J. von and Morgenstern, O. 1953 *Theory of games and economic behaviour*, Princeton, N. J.: Princeton University Press.

O'Connell, J. and Hawkes, K. 1981 'Alyawara plant use and optimal foraging theory', in B. Winterhalder and E. A. Smith (eds.), *Hunter-gatherer foraging strategies: ethnographic and archaeological analyses*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 99–125.

Odling-Smee, J. 1995 'Biological evolution and cultural change', in E. Jones and V. Reynolds (eds.), *Survival and religion: biological evolution and cultural change*, New York: Wiley, pp. 1–43.

O'Hanlon, M. 1989 *Reading the skin: adornment, display and society among the Wahgi*, London: British Museum Publications.

1995 'Modernity and the "graphicalization" of meaning: New Guinea Highland shield design in historical perspective', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, NS, 1: 469–93.

Ong, W. 1982 *Orality and literacy: the technologising of the world*, London: Methuen.

Ostrom, E. 1990 *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*, Cambridge: Cambridge University Press.

Panter-Brick, C. 1993 'Seasonal organisation of work patterns', in S. J. Ulijaszek and S. S. Strickland (eds.), *Seasonality and human ecology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 220–34.

Parry, J. P. 1979 *Caste and kinship in Kangra*, London: Routledge.

Pinker, S. 1994 *The language instinct*, New York: William Morrow.

Polanyi, K. 1945 *Origins of our time: the great transformation*, Gollancz (first edition 1944, New York: Holt, Rinehart and Winston; page references are to the British edition, Gollancz).

1957 'The economy as instituted process', in K. Polanyi, C. M. Arensberg and H. W. Pearson (eds.), *Trade and market in the early empires*, New York: Free Press, pp. 243–70.

Pospisil, L. 1963 *Kapauku Papuan economy*, Newhaven: Yale University Press.

Puttnam, H. 1995 *Pragmatism, an open question*, Oxford: Blackwell.

Quine, W. V. O. 1960 *Word and object*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Rabinow, P. 1977 *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.

Radcliffe-Brown, A. R. 1930–1 'The social organisation of Australian tribes', *Oceania*, 1: 34–63, 206–46, 322–41, 426–56.

1940a 'On social structure', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 70; reprinted in Radcliffe-Brown 1952, pp. 188–204.

1940b 'Preface', in M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African political systems*, pp. xi–xxiii.

1950 'Introduction', in A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.), *African systems of kinship and marriage*, pp. 1–85.

1951 'Murngin social organisation', *American Anthropologist*, 53: 37–55.

1952 *Structure and function in primitive society*, London: Cohen and West.

Radcliffe-Brown, A. R. and Forde, D. (eds.), 1950 *African systems of kinship and marriage*, London: Oxford University Press for the International African Institute.

Raharijoana, V. 1989 'Archaeology and oral traditions in the Mitongoa-Andrainjato area (Betsileo region of Madagascar)', in R. Layton (ed.), *Who needs the past: indigenous values and archaeology*, London: Unwin, pp. 189–94.

Reid, J., Kerle, J. and Norton, S. (eds.), 1993 *Uluru fauna: the distribution and abundance of vertebrate fauna of Uluru (Ayers Rock-Mount Olga) National Park*, Canberra: Australian National Parks Service.

Reynolds, H. 1982 *The other side of the frontier: Aboriginal resistance to the European invasion of Australia*, Melbourne: Penguin.

Richardson, A. 1986 'The control of productive resources on the Northwest coast of North America', in N. Williams and E. Hunn (eds.), *Resource managers: North American and Australian hunter-gatherers*, Canberra: Aboriginal Studies Press, pp. 93–112.

Ricoeur, P. 1979 'The model of the text: meaningful action considered as a text', in P. Rabinow and W. M. Sullivan (eds.), *Interpretive social science, a reader*, Berkeley: University of California Press, pp. 73–101.

Ridley, M. 1996 *The origins of virtue*, London: Viking.

Robertson, J. 1985 *Future work: jobs, self-employment and leisure after the industrial age*, Aldershot: Gower/Temple Smith.

Rogers, E. S. and Black, M. B. 1976 'Subsistence strategy in the fish and hare period, northern Ontario: the Weagamow Ojibwa, 1880–1920', *Journal of Anthropological Research*, 32: 1–43.

Rosaldo, R. 1986 'From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor', in J. Clifford and G. E. Marcus (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 77–97.

Rosman, A. and Ruebel, P. 1971 *Feasting with mine enemy: rank and exchange among Northwest Coast societies*, New York: Columbia University Press.

Ross, E. B. 1980 'Patterns of diet and forces of production: an economic and ecological history of the ascendancy of beef in the United States', in E. B. Ross (ed.), *Beyond the myths of culture: essays in cultural materialism*, New York: Academic Press.

Rousseau, J. J. 1963 *The social contract and discourses*, ed. G. D. H. Cole, London: Dent.

Rowlands 1979 'Local and long distance trade and incipient state formation on the Bamenda plateau in the late 19th Century', *Paideuma*, 25: 1–19.

Safa, H. I. 1974 *The urban poor of Puerto Rico*, New York: Holt Rinehart.

Sahlins, M. 1963 'Poor man, big-man, rich man, chief: political types in Melanesia and Polynesia', *Comparative studies in society and history*, 5: 285–303.

1974 *Stone age economics*, London: Tavistock.

1976a *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.

1976b *The use and abuse of biology: an anthropological critique of sociobiology*, Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.

1985 *Islands of History*, Chicago: Chicago University Press.

Said, E. 1978 *Orientalism*, London: Routledge.

Sanderson, S. K. 1990 *Social evolutionism, a critical history*, Oxford: Blackwell.

Sarup, M. 1989 *An introductory guide to post-structuralism and postmodernism*, Athens: University of Georgia Press.

Saussure, F. de 1959 *Course in general linguistics*, trans. C. Bally and A. Sechehaye, London: Owen.

Schutz, A. 1972 *The phenomenology of the social world*, trans. G. Walsh and F. Lehnert, London: Heinemann.

Scott, J. 1976 *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press.

Searle, J. R. 1969 *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press.

Seligman, C. G. 1910 *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press.

Service, E. R. 1962 *Primitive social organisation: an evolutionary perspective*, New York: Random House.

Sherman, P. 1980 'The limits of ground squirrel nepotism', in G. B. Barlow and J. Silverberg (eds.), *Sociobiology: beyond nature/nurture*, Boulder, Colorado: Westview, pp. 505–44.

Smith, A. 1976 [1776] *An enquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Oxford: Clarendon.

Smith, E. A. 1983 'Anthropological applications of optimal foraging theory: a critical review', *Current Anthropology*, 24: 625–51.

1988 'Risk and uncertainty in the "original affluent society": evolutionary ecology of resource-sharing and land tenure', in T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn (eds.), *Hunters and gatherers: history, evolution and social change*, London: Berg, pp. 222–51.

1991 *Inujjuamiut foraging strategies: evolutionary ecology of an arctic hunting economy*, New York: Aldine de Gruyter.

Spencer, B. and Gillen, F. J. 1899 *The native tribes of central Australia*, London: Macmillan.

Spencer, H. 1972 *Herbert Spencer on social evolution: selected writings*, ed. J. D. Y. Peel, Chicago: University of Chicago Press.

Spencer, P. 1965 *The Samburu: a study of gerontocracy in a nomadic tribe*, London: Routledge.

1973 *Nomads in alliance: symbiosis and growth among the Rendille and Samburu of Kenya*, London: Oxford University Press.

Steward, J. H. 1936 'The economic and social basis of primitive bands', in R. H. Lowie (ed.), *Essays on anthropology in honour of Alfred Louis Kroeber*, Berkeley: University of California Press, pp. 311–50.

1938 *Basin-Plateau Aboriginal sociopolitical groups*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 120, Washington: Smithsonian Institution.

1977a 'Evolutionary principles and social types', in J. H. Steward, *Evolution and ecology: essays on social transformation*, ed. J. C. Steward and R. F. Murphy, Urbana: University of Illinois Press, pp. 68–86.

1977b 'The evolution of prefarming societies', in J. H. Steward, *Evolution and ecology: essays on social transformation*, ed. J. C. Steward and R. F. Murphy, Urbana: University of Illinois Press, pp. 103–27.

1977c 'The foundations of Basin-Plateau Shoshonean society', in J. H. Steward, *Evolution and ecology: essays on social transformation*, ed. J. C. Steward and R. F. Murphy, Urbana: University of Illinois Press, pp. 366–406.

Stocking, G. W. 1982 'Introduction: the basic assumptions of Boasian anthropology', in G. W. Stocking (ed.), *A Franz Boas reader*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 1–20.

1986 'Essays on culture and personality', in G. W. Stocking (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and others: essays on culture and personality*, Madison: University of Wisconsin Press, pp. 3–12.

Strehlow, C. 1907–20 *Die Aranda- und Loritja-stämme in zentral Australien*, published in five parts, Frankfurt: Veröffentlichungen des Frankfurter Museums für Volkerkunde.

Tacitus, C. 1985 *The Agricola and the Germania*, trans. H. Mattingly and S. A. Handford, Harmondsworth: Penguin.

Terray, E. 1972 *Marxism and 'primitive' societies*, trans. M. Klopper, New York: Monthly Review Press.

Tertre, J. B. du 1992 'Jean Baptiste du Tertre and the Noble Savages', in P. Hulme and N. Whitehead (eds.), *Wild majesty*, Oxford: Clarendon, pp. 128–37.

Trigger, B. 1989 *A history of archaeological thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Trivers, R. 1985 *Social evolution*, Menlo Park: Benjamin/Cummins.

Turnbull, C. 1965 *Wayward servants: the two worlds of the African pygmies*, Westport: Greenwood.

Turner, V. W. 1990 'Are there any universals of performance in myth, ritual and drama?' in R. Schechner and W. Appel (eds.), *By means of performance: intercultural studies of theatre and ritual*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 8–13.

Twagiramutara, P. 1989 'Archaeological and anthropological hypotheses concerning the origin of ethnic divisions in sub-Saharan Africa', in R. Layton (ed.), *Conflict in the archaeology of living traditions*, London: Unwin, pp. 88–96.

Tylor, S. 1986 'Post-modern ethnography: from the document of the occult to occult document', in J. Clifford and G. E. Marcus (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 122–40.

Verdon, M. 1982 'Where have all the lineages gone? Cattle and descent among the Nuer', *American Anthropologist*, 84: 566–79.

Waal, A. de 1989 *Famine that kills*, Oxford: Clarendon.

1994 'Genocide in Rwanda', *Anthropology Today*, 10: 1–2.

Waal, F. de 1982 *Chimpanzee politics: power and sex among apes*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Warner, W. L. 1958 [1937] *A black civilisation*, New York: Harper and Row.

Watson, R. A. 1991 'What the new archaeology has accomplished', *Current Anthropology*, 32: 275–592.

Watson, W. 1958 *Tribal cohesion in a money economy*, Manchester: Manchester University Press.

Weber, M. 1930 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, London: Unwin.

1947 *The theory of social and economic organisation*, trans. A. R. Henderson and T. Parsons, London: Hedge and Co.

Weiner, A. 1976 *Women of value, men of renown: new perspectives in Trobriand exchange*, Austin: University of Texas Press.

White, I. 1981 'Mrs. Bates and Mr. Brown: an examination of Rodney Needham's allegations', *Oceania*, 52: 193–210.

White, L. A. 1943 'Energy and the evolution of culture', *American Anthropologist*, 45: 335–56.

1949 *The science of culture: a study of man and civilisation*, New York: Farrar, Straus and Giroux.

Whitehead, N. L. 1995 'The historical anthropology of text: the interpretation of Raleigh's *Discoverie of Guiana*', *Current Anthropology*, 36: 53–74.

Whorf, B. L. 1956 *Language, thought and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. J. B. Carroll, New York: Wiley.

Wiessner, P. 1982 'Risk, reciprocity and social influences on !Kung San economics', in E. Leacock and R. Lee (eds.), *Politics and history in band societies*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 61–84.

Wilder, W. 1971 'Purum descent groups: some vagaries of method', in R. Needham (ed.), *Rethinking kinship and marriage*, London: Tavistock, pp. 203–18.

Wilkinson, G. 1984 'Reciprocal food sharing in the vampire bat', *Nature*, 308: 181–4.

Williams, N. and Baines, G. (eds.) 1993 *Traditional ecological knowledge; wisdom for sustainable development*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

Winterhalder, B. 1981 'Foraging strategies in the Boreal forest: an analysis of Cree hunting and gathering', in B. Winterhalder and E. Alden Smith (eds.), *Hunter-gatherer foraging strategies: ethnographic and archaeological analyses*, Chicago: Chicago University Press, pp. 66–98.

Winterhalder, B. and Goland, C. 1993 'On population, foraging efficiency and plant domestication', *Current Anthropology*, 34: 710–15.

Wolf, E. 1982 *Europe and the people without history*, Berkeley: University of California Press.

Woodburn, J. 1968 'An introduction to Hadza ecology', in R. B. Lee and I. de Vore (eds.), *Man the hunter*, Chicago: Aldine, pp. 49–55.

1982 'Egalitarian societies', *Man*, 17: 431–51.

Worseley, P. 1956 'The kinship system of the Tallensi: a revaluation', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 86: 37–73.

Worth, S. and Adair, J. 1972 *Through Navajo eyes: an exploration in film communication and anthropology*, Bloomington: Indiana University Press.

Wouden, F. A. E. van 1968 [1935] *Types of social structure in Eastern Indonesia*, trans R. Needham, The Hague: Nijhoff.